

دروس خارج رجال

سال ۹۳-۹۲

استاد محمد حسین حشمت پور

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس برهان استاد محمد حسین حشمت پور۹۳-۹۲

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس برهان استاد محمد حسین حشمت پور۹۳-۹۲

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس برهان استاد محمد حسین حشمت پور۹۳-۹۲/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: برهان

امور معدومه را چگونه می توان معلوم کرد/ کیفیت رسیدن به مجهولات از طریق معلومات ۹۲/۰۶/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۷۲ سطر اول قوله (الفصل السادس)

موضوع: امور معدومه را چگونه می توان معلوم کرد/ کیفیت رسیدن به مجهولات از طریق معلومات

همانطور که می دانید وظیفه اصلی منطق این است که مجهولات ما را از طریق معلوماتی که داریم معلوم می کند یعنی روش بدست آوردن مجهول از معلوم را به ما می آموزد. این روش در امور موجوده، در منطق بیان می شود. اموری که موجودند از طریق جنس و فصل یا از طریق جنس و عرض خاص معلوم می شود. و اگر تصدیقی مجهول باشد از طریق صغری و کبری که معلومند این مجهول، معلوم می شود اما این برای اشیاءِ موجود است که وجود دارند و جنس و فصل و عرض خاص دارند.

سوالی که در ابتدای این فصل مطرح است این است که اشیاء معدوم را چگونه معلوم کنیم؟ اگر مجهول هستند چگونه آنها را معلوم کنیم؟ در ابتدای فصل به جواب این سوال می پردازد که معدوماتِ مجهوله را چگونه معلومات کنیم. بعد از یک صفحه، اشکالی را به این قانون که اگر کلّی را بدست آوردید جزئیاتِ این کلّی هم به دست ما می آید مطرح می کند ولی ما جزئیات را بالقوه می فهمیم چون جزئیات مندرج در تحت کلی اند فهمیده می شوند نه اینکه خودشان جدا جدا لحاظ شوند مگر اینکه علمی اضافه کنیم تا آن جزئی هم معلوم بالفعل شود. بالاخره معلوم بالقوه می شود. جزئی از طریق کلّی معلوم می شود اما معلوم بالقوه می شود. به این قاعده اشکال می کند و جواب می دهد.

ص: ۱

بعد از این که اشکال جواب داده می شود اشکال بعدی را بیان می کند و می فرماید شما وقتی می خواهید معلومی را وسیله کشفِ مجهولی قرار بدهید تا از طریق آن معلوم به این مجهول برسید این مجهول آیا در نزد شما کاملا مجهول است یا اینکه معلوم است؟ اگر معلوم است که احتیاج ندارید از معلوم استفاده کنید چون خودش معلوم است. و اگر مجهول است اگر آن را یافتید از کجا می فهمید که این همان مجهول است که داشتید. مثلا فرض کنید عبدی از خانه مولی فرار کرده است مولی به شما می گوید این عبد را پیدا کنید شما هم این عبد را ندیدید و برای شما مجهول است. می گردید و شخصی را پیدا می کنید. اما از کجا می گویید این همان عبدی است که بدنبالش بودید شاید شخص دیگری است. به طور کلی در تمام این قیاسها این مساله می آید. مثلا چیزی را طلب می کنیم و با صغری و کبری به دنبال آن می رویم و آن را می یابیم. اما وقتی که یافتیم از کجا می فهمیم که این همان است که قبلا آن را طلب می کردیم.

توجه کنید در این فصل سه سوال مطرح می شود.

سوال اول: ما موجودات را می توانیم از طریقی که منطق برای ما ارائه می دهد کشف کنیم اما معدومات را از کجا معلوم کنیم؟

سوال دوم: گاهی کلی را می فهمیم و از طریق کلی، جزئی را می فهمیم ولی در جاهایی پیش می آید که ما کلی را می دانیم ولی جزئی را نمی توانیم تشخیص دهیم مثل این دو سنگ که در دست ما است و سوال می کند که آیا زوج است یا زوج نیست.

ص: ۲

سوال سوم: در تمام قیاسات شما وقتی چیزی را طلب می کنید و او را نتیجه می گیرید از کجا می دانید این نتیجه همان مطلوبی است که داشتید، این که پیدا کردید همان مجهولی است که به دنبالش بودید.

این سه سوال در این فصل مطرح می شود و به ترتیب باید جواب داده شود.

اما جواب از سوال اول: سوال اول این است که ما در فصل قبل گفتیم سه مطلب داریم. مطلب «ما»، مطلب «هل» و مطلب «لم».

مطلب به معنای مطلوب است و توضیح هم داریم که گاهی ماهیت شی را طلب می کنیم که مطلبِ «ما» است و گاهی هلیت شی را طلب می کنیم که مطلب «هل» می شود و گاهی «لم» را طلب می کنیم که مطلب «لم» می شود. سائل می گوید اگر شیئ موجود باشد و شما از ماهیتش سوال می کنید یا از وجودش یا از احکامش سوال می کنید. این سه مطلب در مورد این شیءِ موجود قابل طرح است. اما اگر شیئ معدوم بود نمی توان از ماهیتش سوال کرد چون تصوری نداریم. وجودش هم همینطور است چون معدوم است و محال است که موجود شود. علی الخصوص معدوم هایی که محال هستند.

مصنف می خواهد این سوال را در ابتدای فصل جواب دهد.

می فرماید آن چیزی که شما از آن سوال می کنید یا مفرد است یا مرکب است. اگر مفرد باشد به یک نحو می شناسیم و اگر مرکب باشد به نحو دیگر می شناسیم.

توضیح عبارت

ص: ۳

(الفصل السادس فی کیفیه اصابه المجهولات من المعلومات)

چگونه مجهولات را از معلومات به دست می آوریم و چگونه از طریق معلومات به مجهولات می رسیم؟ البته اشکالاتی که در این مساله است را بیان می کند و جواب می دهد.

(کل مطلب من هذه قائما یتوصل الی نیله بامور موجوده حاصله)

هر مطلبی از آن سه مطلبی که در فصل قبل بیان شد (که عبارت از مطلب «ما» و مطلب «هل» و مطلب «لم» است) ما به هر یک از این مطالب نائل می شویم و برای نیل به این مطالب متوصِّل به اموری می شویم یعنی اموری را وسیله قرار می دهیم که آن امور موجود و حاصل اند. اما چگونه می شود که این امور موجود و حاصل را وسیله رسیدن به یک امر معدوم و ممتنع قرار بدهید؟ چگونه می توان از موجودات به آن مجهول ممتنع یا معدوم برسید؟ ابتدا مصنف قاعده را مطرح می کند. توجه شود که سه سوال وجود دارد که هر کدام، قاعده ای را می خواهد تخریب کند. آن قاعده ای که می خواهد تخریب شود در ابتدا نقل می شود و بعداً سوال مطرح می شود. در اینجا گفت «کل مطلب من هذه ... حاصله» که یک قاعده است و در صفحه ۷۲ سطر ۱۸ قوله «و نقول الآن انه اذا کان... فقد علمان بالقوه الحکم علی کل جزئی تحته» که یک قاعده است و بر این قاعده اشکال می کند که در صفحه ۷۳ سطر ۱۷ قوله «ثم ان لسائل... » مطرح می شود. و سوال سوم را که در صفحه ۷۴ سطر ۱۳ می آید ابتدا قاعده را بیان نمی کند بلکه اشکال را بیان می کند که تقریبا این فصل در جواب از این سه سوال است.

ص: ۴

قانون اولی که ذکر کرده بود این است که اگر ما بخواهیم به مطلب «ما» و مطلب «هل» و مطلب «لم» در مورد امری برسیم باید از امور موجوده استفاده کنیم تا امر مجهول را روشن کنیم یعنی از جنس و فصلِ موجود مثلا، استفاده کنیم تا آن امر مجهول برای ما روشن شود. حال اگر آن امر مجهول، معدوم بود و جنس و فصلِ موجود نداشت، عرضِ خاصِ موجود نداشت، چگونه آن را بفهمیم و بیابیم.

(لکن هاهنا موضع شک)

سوال را مطرح می کند که در اینجا (یعنی در این مطلبی که به عنوان قاعده ذکر شد) جای شک است.

(فی ان المعدوم الذات، المحالُ الوجود کیف یتصوّر)

شک در این است که آن چه که ذاتش معدوم است (یعنی ماهیت ندارد) وجود هم برایش محال است (یعنی نه ماهیت دارد که از مطلب «ما» سوال کنیم نه وجود برایش ثابت است که از مطلب «هل» سوال کنیم. در مورد چنین امری سوال «ماهو» و «هل هو» را چگونه جواب می دهیم؟

(کیف یتصور اذا سئل عنه «ما هو» حتی یطلب بعد ذلک «هل هو»)

«ماهو» را نائب فاعل برای «سئل» قرار ندهید. بلکه نائب فاعل برای «یتصوّر» است و «هل هو» نائب فاعل «یطلب» است.

«اذا سئل عنه» یعنی اگر از این معدوم سوال شود هر سوالی که شود چه سوال به «ما هو» چه سوال به «هل هو» شود نمی گوید که سوال به «ما هو» یا «هل هو» شود. هیچکدام را مطرح نمی کند.

ترجمه: «ما هو» را چگونه تصور می کنی (چون معدوم است) تا بعداً نوبت به این برسد که سوال از «هل هو» بکنی.

(فانه ان لم یحصل له فی النفس معنی کیف یحکم علیه بانه حاصل او غیر حاصل؟)

با این عبارت، حرف خودش را تاکید و معلّل می کند.

شان این است که اگر حاصل نشود برای آن معدوم الذات در نفس معنایی (اگر در نفس، معنایی حاصل نشود و صورت علمیه نیاید ماهیتی که وجود خارجی ندارد و در نفس نیاید) چگونه برای آنچه که در نفس نیامده در جواب «هل هو» حکم کنیم به اینکه حاصل است یا غیر حاصل است.

چون اگر با «هل هو» سوال کند یا جواب به «موجود و حاصل» می دهی یا جواب به «غیر موجود و غیر حاصل» می دهی. اصلا وقتی چیزی در ذهن شما نیامده و صورت علمیه در ذهن نیامده و ماهیت ذهنیه در ذهن شما بوجود نیاورده، در اینصورت تصور نشده و اگر تصور نشده نمی توانی سوال کنی و وقتی سوال نکردی، حکمی برای آن بار نمی شود و نمی گوید حاصل است یا حاصل نیست.

ترجمه: شان این است که اگر برای آن معدوم الذات در نفس و ذهنِ من معنایی حاصل نشود چگونه از جانب این شخصی که من از او سوال کردم حکم بر این معدوم الذات می شود که حاصل است یا حاصل نیست.

(و المحال لا صوره له فی الوجود)

این عبارت، تاکید قبلی است یعنی چیزی که محال الوجود است صورتی ندارد تا بگویی که در خارج نیست ولی در ذهن هست. و ما بر آنچه که در ذهن است حکم می کنیم. این صحیح نیست چون ذهن ما از آن خالی است.

ص: ۶

ترجمه: آنچه که محال الوجود است صورتی برای آن در خارج نیست.

(فکیف یوخذ عنه صوره فی الذهن یکون ذلک المتصور معناه)

چگونه صورتی از آن که در خارج نیست در ذهن شما پدید می آید و بر این صورتی که در ذهن شما پدید آمده حکم کنی به اینکه حاصل است یا حاصل نیست.

ترجمه: چگونه اخذ شود از این محالی که در خارج صورت ندارد صورتی در ذهن، که آن صورتی که در ذهن آمده معنای آن شیئ باشد که محال است. یعنی اصلا معنایی به ذهن شما نمی دهد چون صورت خارجی نداشته که از روی این صورت خارجی، یک معنایی بگیری و بر آن معنی حکم کنی به اینکه حاصل است یا حاصل نیست.

تا اینجا اشکال را مطرح کرد.

(فنقول ان هذا المحال اما ان یکون مفردا لا ترکیب فیه و لا تفصیل)

در جواب می گوییم این محال یا مفرد است یا مرکب است. مفرد گاهی در مقابل مرکب واقع می شود گاهی در مقابل تثنیه و جمع واقع می شود. گاهی در مقابل جمله واقع می شود. اینجا مفرد در مقابل مرکب است. یک شی مفرد را می خواهیم لحاظ کنیم که در خارج نیست. مثالی که خود مصنف می زند خلا است بنابر قول کسانی که خلا را ممتنع می دانند. خلا در خارج موجود نیست و ممتنع الوجود هم هست. اما ماهیت خلاـ چگونه تصور می شود که شما بعدا بخواهی حکم کنی به اینکه حاصل است یا حاصل نیست.

مرکب مثل این است که بگوییم «انسان یطیر»، یعنی انسان وقتی با «یطیر» مرکب شود امری است که در خارج وجود ندارد و معدوم الذات است.

سوال این است که «خلا» و «انسان یطیر» که مجهول است چگونه تصور می شود و معلوم می گردد. جوابی که مصنف در مفرد می دهد این است که «بالمقایسه الی الموجود» این معدوم را می فهمیم یعنی وقتی می خواهیم خلا را تصور کنیم با ملاء مقایسه می کنیم که ملاء موجود است یعنی از طریق ملاءِ موجود، خلاءِ معدوم فهمیده می شود. اینطور می گوییم:

ظرفی داریم که اگر این ظرف را پر کنیم ملأ می شود. پس اگر پر نکنیم خلاء می شود. پس خلا تصور شد. همانطور که از وجود، عدم تصور می شود. عدم، چیزی نیست که بخواهد تصور شود ما با نسبت دادن وجود به عدم، عدم را می فهمیم. در ما نحن فیه هم با نسبت دادن خلاء به ملاء، ملاء روشن می شود.

مثال دیگر می زنیم: «ضد الله». می گوییم خدا تبارك ضدّ ندارد. نه ضدّ فلسفی و نه ضد منطقی دارد. ضد منطقی عبارتست از دو شی که در موضوع واحد با هم جمع نمی شوند ولی می تواند متعاقب هم بیایند مثل سواد و بیاض که در موضوع واحد با هم جمع نمی شوند ولی می توانند متعاقب هم بیایند. خدا تبارك چنین ضدی ندارد چون موضوع ندارد که بخواهد در موضوع جمع شود یا متعاقب شود. ضد فلسفی عبارت است از موجودی که از همه جهت مساوی با موجود دیگر باشد به طوری که هیچکدام نتواند بر دیگری غلبه کند. مثل دو کُشتی گیر که هر دو نیروی مساوی دارند و یکی دیگری را زمین نمی زند.

ضد الله را چگونه تصور می کنیم؟

نکته: مصنف این را مثال برای مفرد می آورد. معلوم می شود که مراد مصنف از مفرد، مقابلِ مرکب تام است. «انسان یطیر» مرکب تام است. خلاء مفرد است ولی ضد الله مفرد است اما در عین حال مرکب اضافی و ناقص است. پس مرکب ناقص را در قسم مفردات داخل می کند. بنابراین مرکب در کلام ایشان منحصر در کلام تام می شود. لذا برای مفرد دو مثال زد که یک مثال (خلا) برای مفرد خالص است و یک مثال (ضد الله) برای مفردی که خالص نیست و مرکب ناقص است.

ضد الله را از کجا می فهمیم؟ مصنف می فرماید دو چیزی که با هم تضاد دارند مثل حار و بارد. وقتی آن دو را تصور کردی همین تصور حار و بارد و سواد و ابیض تو را راهنمایی می کند که ضد الله را چه چیزی قرار بدهی ولو ضد الله وجود ندارد. یعنی وقتی تضاد را در موارد دیگر شناختی متوجه می شوی که ضد الله به چه معنی است ولو ضد الله وجود خارجی و ذات خارجی ندارد. و صورتی هم به ذهن تو القا نمی کند بلکه آنچه که صورت به ذهن تو القاء می کند تضاد بین حار و بارد است. آن صورت را گرفته تو از طریق آن صورتی که از آن تضاد بدست آمده می توانی ضد الله را تصور کنی.

پس در مفرداتی که مجهول و معدومند ما باید از موجودات کمک بگیریم تا از طریق آن موجودات، این معدوم را تصور و روشن کنیم. به عبارت خود مصنف: با نسبت دادن (یعنی مقایسه کردن) بین معدوم و موجود، می توان معدوم را فهمید.

ص: ۹

به عبـارت دیگر با تشبّه می توان فهمیـد (یعنی از طریق تشبیه کردنِ معـدوم به موجود، می توان معـدوم را فهمیـد) والا اگر از تشبّه و نسـبت و مقایسه بگذریم مجهول، صورتی در ذهن ندارد و به هیچ نحوی تعقل نمی شود. و اشـکالِ مستشکل وارد می شود اما چون ما نسبت و تشـبه و مقایسه را مطرح می کنیم می توانیم از اشـکال مستشکل خارج شویم و بگوییم که معدومات هم قابل تصورند اما به این نحوه ای که گفتیم.

نکته عبارتی: مصنف فرمود «اما ان یکون مفردا» که باید «اما»ی دوم بیاید ولی نیامده چون روشن بوده. زیرا وقتی می گوییم یا مفرد است، مقابلش روشن است که یا مرکب است.

«لا ترکیب فیه لا تفصـیل»: ترکیب و تفصـیل با هم هسـتند یعنی در جایی که ترکیب است تفصـیل هم هست ولی ممکن اسـت گاهی تفصـیل بالقوه باشد گاهی بالفعل باشد. اگر تفصیل، بالفعل بود ترکیب، بالقوه می شود و اگر ترکیب، بالقوه بود تفسیر، بالفعل می شود. یعنی هر جا ترکیب باشـد معلوم می شود که اجزائی وجود دارد که با هم ترکیب شدند. اگر اجزاء وجود دارد پس جای تفصیل هم هست ولو تفصیل، بالقوه باشد و بالفعل نباشد.

(فلا یمکن ان یتصور البته بنوع من المقایسه بالموجود و بالنسبه الیه)

از اینجـا، مفرد را بیـان می کنـد یعنی ممکن نیست که آن مفرد، تصور می شود مگر به نوعی از مقایسه ی معـدوم به موجود و این معدوم را به موجود نسبت بدهیم که این نسبت، همان مقایسه است.

(کقولنا الخلا و ضد الله فان الخلا یتصور بانه للاجسام کالقابل)

ص: ۱۰

«للاجسام» متعلق به «قابل» است و «کالقابل» خبر برای «فان الخلا» است یعنی «یتصور بانه کالقابل للاجسام» یعنی ظرفی جسمی را قبول می کند و با قبول کردن آن جسم، ملا پیدا می کند خلا هم مثل قابل اجسام است یعنی مثل همان ظرف است بدون اینکه اجسام وارد آن شده باشد. قابل اجسام است ولی بالفعل اجسام را در ظرف راه نداده است.

شما ظرفی را ملاحظه کنید که جسمی را در خودش راه نداده. در آن ظرف، خلا را می آوریم در حالی که خلا موجود نیست زیرا هیچ وقت ظرفِ خالی نداریم ولی می توانیم از این ظرفِ پُر، با کمک ذهن، ظرف خالی را به دست بیاوریم و خلا را بفهمیم.

ترجمه: خلاـ تصور می شود به این صورت که خلا نسبت به اجسام مثل قابل است یعنی قابل اجسام است و اجسام را قبول می کند ولو وجود ندارد اما اگر وجود داشت چیزی بود که قابل اجسام بود.

(و ضد الله یتصور بانه لله کما للحار البارد)

ضد خدا تبارک را تصور می کنیم به این صورت که ضد خدا تبارک نسبت به خدا تبارک آنچنان است که بارد نسبت به حار است که این نسبت در خارج وجود دارد می توانی برای ضد الله هم تصور کنی ولو ضد الله در خارج وجود ندارد.

(فیکون المحال یتصوّر بصوره امر ممکن)

پس محال تصور می شود اما به کمک صورتِ یک امرِ ممکنی که موجود شده.

(ینسب الیه المحال)

یعنی محال به این امر ممکن نسبت داده می شود و از طریق این امر ممکن که موجود است محالی را که موجود نیست می فهمیم.

(و یتصوّر نسبةً الیه و تشبّها به)

تصور می شود این محال به خاطر نسبت داشتن به آن امر ممکن و به خاطر تشبهی که به امر ممکن دارد. یعنی با مقایسه و تشبه می توانیم این امرِ معدوم را بفهمیم.

(و اما فی ذاته فلا یکون متصورا ولا معقولا و لا ذات له)

اما بدون مقایسه و بدون تشبه لحاظ کنیم (یعنی به خود امر محال توجه کنیم) می بینیم این امر محال، تصور نمی شود و معقول هم نیست. (یعنی در اختیار درجه عالی ذهن قرار می گیرد) و ذاتی هم برایش نیست تا بخواهی از آن تصوری داشته باشی.

«فلا یکون متصورا و لا معقولا» یعنی آنچه که باید با تصور درک شود اگر معدوم باشد تصور نمی شود. و آنچه که باید با تعقل درک شود اگر معدوم باشد تعقل نمی شود. البته می توان معقول را عطف تفسیری بر متصور گرفت و گفت مراد از معقول آن چیزی است که در نفس و ذهن بیاید ولو در مرتبه تخیل باشد.

صفحه ۷۲ سطر ۱۲ قوله (و اما الذی)

اما آن مجهولی که مرکب است را اگر بخواهیم معلوم کنیم چگونه معلوم می کنیم.

مصنف می فرماید آن که مرکّبش در خارج نیست. اجزائش در خارج موجود هست مثلا «انسان یطیر» که گفتیم. «انسان» در خارج هست و «یطیر» در ضمن پرندگان دیگر در خارج هست. هر دو جزءِ ترکیبی در خارج هستند اما مرکب از این دو خارج نیست ولی ما در خارج، ترکیب بین دو جزء را داریم. ترکیب را از جای دیگر می توانیم بشناسیم ولو در اینجا ترکیب حاصل نمی شود چون دو جزء موجود نمی توانند با هم مرکب شوند. چون مرکب، معدوم است. پس ترکیب را در اینجا نمی توانیم بفهمیم ولی ترکیب را در جاهای دیگر فهمیدیم. پس دو جزء که «انسان» و «یطیر» است را می فهمیم و ترکیب را از جای دیگر می فهمیم پس «انسان یطیر» می شود. لذا با مقایسه فقط ترکیب را می فهمیم و دو جز را لازم نیست از طریق مقایسه بفهمیم چون دو جزء موجودند.

توضیح عبارت

(و اما الذی فیه ترکیب ما و تفصیل)

اما مجهولی که در آن ترکیبٌ مّا و تفصیل است.

(مثل عنز إیّل او عنقا و انسان یطیر)

«عنز» یعنی بز T«اُیَّل» به گوزن گفته می شود. یعنی بزی که گوزن باشد.

بز و گوزن را جداگانه داریم اما بزی که گوزن باشد نداریم مثلا اشتر با پلنگ می گویند که کنایه از زرافه است ولی در واقع اشتر و پلنگ نیست. شتر است به خاطر گردن درازش و پلنگ است به خاطر رنگ پوستش و گاو است به خاطر سم که دارد).

«عنقا» مفرد و یکی است چگونه مصنف آن را جزء مرکب شمرده است؟ یکی از دو کار رابایـد بکنیم: ۱_ عنز را کنار عنقا بگذاریم و «عنز عنقا» شود

۲-بگوییم عنقا به معنای سیمرغ است که مرکب از «سی» و «مرغ» است که این دو جزء در خارج جداگانه موجودند ولی با هم موجود نیستند. از بین این دو توجیه وجه دوم بهتر است.

(فانما یتصور اولا تفاصیله التی هی غیر محاله)

اما چیزی که در آن ترکیب و تفصیل است مثل این سه مثال که گفتیم اولا (یعنی قبل از اینکه بخواهیم مرکب را تصور کنیم) تفاصیل این مرکب را (یعنی اجزایش را) تصور می کنیم یعنی مفردات آن را می شناسیم (و به توسط ترکیبی که در جای دیگر شناختیم این مرکبی را که مورد بحث ما است می شناسیم).

(ثم یتصور لتلک التفاصیل اقتران ما علی قیاس الاقتران الموجود فی تفاصیل الاشیا الموجوده المرکبه الذوات)

ص: ۱۳

«ثم» به جای «ثانیا» است یعنی برای این تفاصیل و اجزاء که از یکدیگر جدا هستند اقترانی را تصور می کنیم مثل اقترانی که بین مفرداتِ موجود در خارج بر قرار است. چگونه بین مفرداتِ موجود در خارج اقترانی است که از آن اقتران، ترکیب درست می شود همچنین اینجا هم که دو موجود داریم همان نوع ترکیب را بین آنها ایجاد و تصور می کنیم.

«علی قیاس الاقتران الموجود... » بر قیاسِ آن تفاصیلِ اشیایی که در خارج موجودند و ذاتِ آنها مرکب از اجزا است و ما می توانیم این اجزاء را از یکدیگر منفصل کنیم.

(فیکون هناك اشیا ثلاثه اثنان منهما جزءان)

«هناك» یعنی در مجهولات مرکبه ای که معدومند، سه چیز وجود دارد.

دو تا از آن سه چیز، همان دو جزءند که با هم مرکب کردیم.

(و الثالث تالیف بینهما هو من جهه ما هو تالیف متصور)

سومی هم ترکیب بین این دو جزء است. خود دو جزء بانفراده موجودند پس قابل تصورند. اما ترکیب بینهما چگونه است؟ اگرچه بین این دو جزء ترکیبی واقع نشده ولی ما از ترکیب بین جزهای دیگر آگاهیم لذا می توانیم آن ترکیباتی که نزد ما معلومند وسیله قرار بدهیم برای این ترکیبی که نزد ما مجهولند.

ترجمه: سومی، تالیف بین این دو جزء است که این سومی از این جهت که تالیف است.

(در جای دیگر معلوم شده و دراینجا عامل معلوم شدن ترکیب مورد بحث می شود) نه از این جهت که تالیف بین این دو است. (چون از این جهت که تالیف بین این دو است موجود نیست).

ص: ۱۴

(بسبب ان التالیف من جهه ما هو تالیف من جمله ما یوجد)

بسبب اینکه تـالیف، از جهت اینکه تـالیف است از جمله مـا یوجـد است (یعنی از جمله موجودات خارجی است) یعنی تالیف چیزی است که در خارج موجود است.

(فعلی هذا النحو یعطی معنی دلاله اسم المعدوم)

به این نحو است که معنایی که دلالت می کنـد بر اسمِ معـدوم به ذهن عطا می شود و ذهن با عطا شدنِ این معنی، این معنی را می فهمد چه این معنی مفرد باشد چه مرکب باشد.

(فیکون المعدوم انما تصور لتصور متقدم للموجودات)

معـدوم تصورشـده امـا به خـاطر تصور اجزاء (همـان سه جزء) که این اجزاء قبل از تصور این مرکـب تصور شـده بودنـد و ما با تصور آن اجزاء به تصور آن مرکب نائل شدیم.

ترجمه: معـدومِ مرکب تصور می شود چون موجوداتی در این مرکب هسـتند که آن موجودات، تصورِ متقـدم شدنـد وبا تصورِ متقدمِ آنها این مرکب هم معلوم شد.

چون تصوری که قبلا گذشـته نسبت به موجودات حاصل شـده لـذا اگر بخواهیم مرکبی را که در خارج نیست تصور کنیم تر کیبش را می توانیم بـا کمـک تر کیبی که در خـارج موجود است تصور کنیم و دو جزئش هم که قابل تصورنـد پس مجموعا تصور می شوند. این سوال اول بود که مصنف از آن جواب داد.

علم به کلی علم به بالفعل به خود کلی است و علم بالقوه به جزئیات کلی استگفتیم در فصل ششم چند سوال مطرح می شود و جواب داده می شود. ۹۲/۰۷/۰۱

ص: ۱۵

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۷۲ سطر ۱۸ قوله(ونقول)

موضوع: علم به کلی علم به بالفعل به خود کلی است و علم بالقوه به جزئیات کلی است

گفتیم در فصل ششم چند سوال مطرح می شود و جواب داده می شود.

سوال اول: ما اشیاء موجود را تعریف می کنیم و می شناسیم. اما اشیاء معدوم را که جنس و فصل ندارند چون موجود نیستند یا جنس و عرض خاص ندارند چگونه می توان شناخت؟ نه حدی برای آنها داریم و نه رسمی داریم

جواب: گفتیم که معدومات بسیطه و معدومات مرکبه داریم و بیان کردیم که چگونه شناخته می شود.

در جلسه امروز به سوال دوم می پردازیم که در صفحه بعد شروع می شود. ولی قبل از اینکه به سوال دوم بپردازیم یک قاعده می گوییم. این قاعده زمینه را برای سوال دوم فراهم می کند. این قاعده، قاعده ای است که مورد قبول همه است و زمینه را برای سوال دوم فراهم می کند. چون سوال دوم، می خواهد این قاعده را مختل کند. الان ما به سوال دوم کاری نداریم و ابتدا قاعده را مطرح می کنیم.

قاعده: ما امرِ کلی را گاهی با حس و استقراء و تجربه و... می فهمیم یعنی کلیِ ما، کلی بدیهی است. و گاهی هم با قیاس می فهمیم یعنی کلیِ ما، کلی نظری است یعنی گاهی با قیاس می فهمیم که «کل انسان حیوان» که یک امر نظری است و شاید با تجربه نتوانیم بفهمیم. حالا ـ اگر این را توانستیم با تجربه و استقراء بفهمیم و بیِّن بود مثال را عوض می کنیم و می گوییم مانند «کل متغیر حادث» که نظری است.

ص: ۱۶

گاهی هم امرِ بیِّن است مثل «کل نارحار».

پس کلی را می توانیم درک کنیم اما گاهی با نظر درک می کنیم و گاهی هم با ضرورت و بداهت درک می کنیم. ابتدا مصنف کلّیی را مطرح می کند که بالبداهه فهمیده شود و بعدا کلیی را مطرح می کند که با نظر فهمیده شود مصنف به قول خودش می گوید یکبار کلی حاصل می شود و حصولش اولی است یعنی بدیهی است و یکبار کلی حاصل می شود و حصولش اولی نیست بلکه به قیاس منطقی است. این علمی که ما به کلی پیدا می کنیم، بالفعل علم به کلی است، و بالقوه علم به جزئیاب مندرج در تحت آن کلی است. وقتی ما می گوییم «کل انسان حیوان» به خود «کل انسان حیوان» علم بالفعل داریم اما به اینکه «زید حیوان است» علم بالقوه دارم یعنی الان باید انسان را بر زید صدق بدهم و بگویم زید انسان است سپس بیان کنم که زید موجود است و بعدا بگویم حیوان است. پس قبل از اینکه این کارها را انجام بدهیم علمِ بالقوه به این داریم که زید انسان است. این علم به اینکه زید حیوان است بالقوه می باشد اما چه وقت بالفعل می شود؟ وقتی که یک علم دیگر یا دو علم دیگر اضافه کنید. اگر یک علم اضافه کنید به این صورت مثلا بگویید که زید انسان است. و اگر در علم اضافه کنید می

گویید ۱ــ زید انسان است ۲ــ زید موجود است. این علم باید اضافه و ضمیمه به آن علمی که به کلی داشتی بشودو نتیجه بگیری که زید، حیوان است یعنی ابتدا می داند انسان، حیوان است بعدا می یابی که زید هم انسان و موجود است. این سه علم را که کنار هم می گذاریم می گویم زید انسان است اولا و این موجود، انسان است ثانیا و هر انسانی حیوان است ثالثا نیتجه می گیریم که زید انسان است. علم به اینکه زید انسان است بالفعل واقع می شود به شرطی که به آن علمِ کلیِ ما، دو علم دیگر یا یک علم دیگر ضمیمه کنیم اگر علم دیگر را اضافه و ضمیمه کردید درآن صورت کلی می تواند علم ثالثی برای شما درست کند که زید هم حیوان باشد.

نیتجه بحث: علم به کلی علم به بالفعل است به خود کلی و علم بالقوه به جزئیاتش است اما چه وقت علم بالقوه که به جزئیات داریم بالفعل می شود؟ وقتی که شما علم دیگر یا دو علم دیگر را به علم کبروی ضمیمه کنی در این صورت علم این جزئی هم بالفعل می شود.

سپس شما بالحس وجود زید را می یابی و دوباره بالحس می یابی که انسان است زیرا صورت و قیافه اش را می بینی متوجه می شوی انسان است. «زید» را اسم برای حیوان نگذاشتیم بلکه برای این موجود اسم گذاشتیم که وقتی آن را نگاه می کنی می بینی انسان است. چون ابتدا معلوم نیست زید آیا انسان است یا نیست؟ چون اگر روشن باشد که زید انسان است علم به «زید انسان» را داریم و «کل انسان حیوان» را ضمیمه می کنیم و نتیجه می گیریم که «زید انسان». فرض براین است که «زید» اسم قرار داده شده اما نمی دانیم اسم برای چه چیز قرار داده شده و آیا اسم نبات یا حیوان یا جماد است؟ اما وقتی آن را نگاه می کنیم یا با خبر دادن از طرف دیگران یا با تجربه خودمان می یابیم که انسان است و می یابیم که موجود است. به قول مصنف، معرفت به وجود زید و انسانیت زید پیدا می کنیم و علم هم داشتیم به این که «کل انسان حیوان» که آن معرفت را با این علم ضمیمه می کنیم نیتجه اش این می شود که «زید حیوان». معرفت در جزئیات است اما علم در کلیات است مصنف می فرماید معرفت پیدا می کنیم به اینکه زید انسان است و موجود است و این معرفت را کنار آن علمی که قبلا داشتیم به اینکه «کل انسان حیوان» قرار می دهیم و این دو علم را (که یکی معرفت و یکی علم است) به همدیگر ضمیمه می کنیم وقتی ضمیمه کردیم نتیجه می دهد که «زید حیوان» و علم به این جزئی که تا الان بالقوه بود الان بالفعل می شود.

این علم سوم (که نتیجه آن معرفت و آن علم به کلی است) دو حالت دارد

۱ــ از ابتدا آن را طلب می کنید و مطلوب شما است و بدنبال تحصیل آن می روید تا نتیجه را بدست آورید

۲ــ گاهی مطلوب شما نیست و بدنبال چیز دیگر می گردید و می خواهید به چیز دیگر عالم شوید اما ذهن شما به مناسبت به این سمت کشیده می شود و می فهمید که «زید انسان» بدون اینکه بدنبال آن بروید و مقدمات را ضمیمه کنید خود ذهن بدون اختیار و بدون دستورِ شما این کار را انجام می دهد مثلا فرض کنید به مطلبی که با «زید حیوان» مناسبت دارد برخورد می کنید و در آن مطلب فکر می کنید تا آن را حل کنید. مطلوب شما، آن مطلب است ولی چون آن مطلب، با این «زید حیوان» مناسبت دارد ذهن شما به سمت «زید حیوان» کشیده می شود و این علم سوم را نیتجه می گیرید. پس گاهی شما از ابتدا به دنبال این نتیجه می روید و گاهی به تعبیر مصنف آن نتیجه به ذهن شما منسبق می شود و پیش می گیرد بدون اینکه اگه را طلب کنید فرق نمی کند. بالاخره چه طلب کند چه پیشی بگیرد متوقف بر آن دو علم است تا آن دو علم به یکدیگر ضمیمه نشوند این علم سوم تولید نمی شود در این بحثی که الان مطرح کردیم کبری را بدیهی گرفتیم و صغری را هم گفتیم با معرفت و تجربه و مشاهده حاصل می شود که آن را هم بدیهی گرفتیم. چون زید را دیدیم و گفتیم موجود است و انسان است. پس «زید انسان» که صغری است به تجربه و مشاهده (بالاخره به صورت بدیهی) بدست آمد. «کل انسان حیوان» که کبرا بدیهی بود بالبداهه بدست آمد. این معرفت بدیهی و آن علم بدیهی که کنار هم ضمیمه می شوند قضیه سوم متولد می شود. اما گاهی کبری بدیهی نیست بلکه با قیاس بدست آمده است.

ص: ۱۹

در این صورت جزئی را هم می توان با قیاس بدست آورد به این صورت که قیاس تشکیل می دهید که نتیجه اش کل می شود و قیاس دیگر تشکیل می دهید که نتیجه اش این جزئی می شود. این دو نتیجه را که هر دو از قیاس بدست آمدند صغری و کبری قرار می دهیم و علم سومی تولید می شود مثلا- در همین مثالی که زدیم می گوییم «کل انسان حی» و «کل حی حیوان» نتیجه می گیریم که «کل انسان حیوان». در این صورت کبری (کل انسان حیوان) با نتیجه گیری بدست آمد. سپس می گوییم «زید یمشی علی اثنین» و «کل موجود یمتی علی اثنین فهو انسان» نتیجه می گیریم که «فزید انسان» که در این صورت صغری (زید انسان) با نتیجه گیری بدست آمد. حال آن صغری و کبری که با قیاس بدست آمد به یکدیگر ضمیمه می کنیم و می گوییم «زید انسان» و «کل انسان حیوان» تا نتیجه بگیریم «فزید حیوان» پس ممکن است که کبرایی را با قیاس بدست آورد و همینطور صغرایی را با قیاس بدست آورد. حال فرقی نمی کند که صغری و کبری بدیهی باشد یا نظری باشد و نیاز به قیاس داشته باشد. این حکم را کردیم که باید صغری و کبری را به یکدیگر ضمیمه کنیم تا بتوانیم به علم ثالث برسیم. آن علم ثالث قبل از انضمامِ این دو بالقوه می شود و بعد از اینکه این دو علم بالفعل را به یکدیگر ضمیمه کردیم آن بالقوه بالفعل می شود.

توضیح عبارت

(و نقول الآن انه اذا کان حصل عندنا حکم علی کلی اول حصوله)

ص: ۲۰

اگر نزد ما حکمی برای کل حاصل و ثابت شد. (یعنی بر یک کلی حکم کردید مثلا گفتیم «کل انسان حیوان»)

«اول حصوله»: می توان این عبارت را «اولَ حصولِه» خواند که به معنای این می شود که در اولین حصولش حاصل شد اما معنی عبارت روان نیست. ولی می توان گفت که اگر حاصل شد در اولین حصولش بالفعل است اما اینکه بگوییم در اولین حصولش حاصل شد معنای عبارت روان نیست. احتمال دیگر اینکه «اولٍ حصولُه» بخوانیم به این معنی می شود که علمی است که حصولش اولی و بدیهی است مصنف می خواهد با این عبارت بدیهی بودن را نشان دهد. در صفحه ۷۳ سطر ۱۳ آمده «و قد یتفق الا یکون...» که تعبیر به حصول بقیاس می کند و همین عطف شدن این عبارت «و قد یتفق...» نشان می دهد که باید این عبارت را «اولٍ حصولُه» خواند یعنی حصولش اولی و نظری است یعنی در گونه علم به کلی داریم ۱ــ علم به کلی که حصولش اولی و بدیهی است ۲ــ علم به کلی که حصولش بالقیاس و نظری است.

(اما بینا بنفسه مثل ان کل انسان حیوان و الکل اعظم من الجزء او بینا باستقراء او تجربه علی الوجوه التی یصدق بها بالاشیاء من غیر استعانه بقیاس)

قسم اول که بدیهی است را به دو قسم تقسیم می کند. هر دو قسم بین و بدیهی است اما یکی بین بنفسه است یعنی لازم نیست تجربه و استقراء و مشاهده کنی بلکه این مطلب خود بخود در ذهن شماست . اما یکی بین است ولی با تجربه و مشاهده و استقراء بین است.

ص: ۲۱

ترجمه: اگر نزد ما حکمی بر کلی حاصل شود مثلا حیوانیت حکم بر کلیِ انسان شود و گفته شود «کل انسان حیوان» حکمی که حصولش اولی است (و احتیاج به استدلال ندارد) این حکم یا بین بنفسه است مثل «ان کل انسان حیوان» و «الکل اعظم من الجزء» یا بین است اما به استقراء یا تجربه.

مصنف می بیند که بدیهی منحصر به استقراء و تجربه نیست بلکه ما وجوهی از بدیهیات داریم یعنی غیر از استقراء و تجربه هم داریم. کافی است که بگوییم قیاسی نیست یعنی به سبب قیاس نیامده است در این صورت بیّن به وجوه دیگر غیر از قیاس می شود. لذا مصنف تعبیر می کند به اینکه بیّن است اما به وجوهی بیّن است که به وسیله آن وجوه تصدیق به اشیا می کند اما بدون کمک گرفتن از قیاس. عبارت «علی الوجوه التی...» نحوه رسیدن به بدیهیاتی را که ما برای رسیدن آنها قیاس را بکار نمی بریم بیان می کند. آن نحوه ها مختلف است. نه اینکه این عبارت برای بیان وجوه و استقراء و تجربه باشد یعنی نمی خواهد بگوید استقراء و تجربه به وجوهی که دارند بلکه می خواهد بگوید استقراء و تجربه به وجوهی که به وسیله آن وجوه می توان شی را تصدیق کنی بدون کمک گرفتن از قیاس حال چه آن وجوه اسقراء یا تجربه یا حدس یا تواتر و... باشد.

اما چرا مصنف دو مثال زد؟

می دانید که بدیهی دو قسم است ۱_ قضیه بدیهیه ای که موضوع و محمولش هم بدیهی است یعنی تصور موضوع و محمول توقف بر چیزی ندارد مثل «الکل اعظم من الجزء» چون هر کس که عالم به لغت باشد می داند که مراد از «کل» و «جزء» چیست. و بعدا حکم به اعظم بوده کل از جزء می کند که این حکم، بدیهی است.

ص: ۲۲

۲ــ قضـیه بـدیهی ای که موضوع و محمولش بـدیهی نیست مثـل «الممکن محتـاج الی العله التامه» که قضـیه بـدیهیه است ولی چقدر افراد منکر این قضـیه شدند. کسانی که منکر خدا تبارک هستند این قضیه را قبول ندارند. این قضیه گر چه بدیهی است ولی انکار می شود چون موضوع و محمولشان را نمی تواننـد به طور صـحیح تصور کننـد زیرا موضوع و محمول نظری است و به طور صـحیح تصور نمی شود لذا این قضـیه را تصدیق نمی کند. اگر تصور موضوع و محمول را به کسـی بگویی را تصدیق می کنـد. وقتی ممکن و علت تامه و احتیاج را به طور صـحیح معنی کنی این قضـیه را تصدیق می کند و توقف نمی کند. پس آنچه در بداهت یک قضیه لازم است این است که تصدیق، باید بدیهی باشد تا بتوانیم بگوییم این قضیه بدیهی است اما تصور ها ممکن است بدیهی نباشد. در «کل انسان حیوان» هم قضیه ای است که تصورش بدیهی نیست زیرا «انسان» و «حیوان» نیاز به تعریف دارد. اگر انسـان و حیوان را شـناختی صـدق قضـیه «کل انسان حیوان» نیاز به دلیل نـدارد. پس فرق این دو صورت این نیست که یکی بدیهی و یکی نظری است بلکه هر دو بدیهی اند ولی مفرداتِ صورت اول بدیهی است و مفردات صورت دوم نظری است.

«او بینـا بنفسه...»: یا بیّن به اسـتقراء یا تجربه است بروجوهی که تصـدیق می شود به سـبب آن وجوه به اشـیاء (بالاشـیا متعلق به «یصدق» است) اما بدون اینکه از قیاس کمک بگیریم (که اگر از قیاس کمک گرفتیم آن شی بیّن نمی شود.)

ص: ۲۳

(فقد علمنا بالقوه الحکم علی کل جزئی تحته ولکن جهلناه بالفعل)

این عبارت جواب برای «اذا کان» در صفحه ۷۲ سطر ۱۸ است یعنی اگر ما حکمی را روی کل بردیم یعنی حیوانیست را روی کلیِ انسان بردیم این حکم، بالقوه روی تمام جزئیات آن کلی می رود یعنی در تمام افراد انسان می رود.

ضمیر در «تحته» به «کلی» بر می گردد که حکم را بر روی آن بردیم که در مثال، عبارت از انسان است.

ترجمه: تمام جزئیاتی که در تحت انسان داخل اند همه دارای همان حکمی هستند که بر کل انسان وارد شد منتهی علم ما به اینکه این جزئیات، حکم را دارند علم بالقوه است یعنی علم ما به اینکه انسان، این حکم حیوان را دارد بالفعل است ولی اینکه جزئیات انسان، حکم حیوان را دارد بالقوه است.

ترجمه: ما علم داریم بالقوه، همین حکم را بر هر جزئی که تحت این کلی مندرج است لکن حکم را بر جزئیات، جاهل هستیم مگر اینکه آن یک علم یا دو علم را ضمیمه کنیم.

فلانعرف مثلا ان زیدا الذی بالهند حیوان لانه انما عرفناه بعد بالقوه اذ عرفنا ان کل انسان حیوان)

نمی دانیم که مثلا زیدی که در هند است آیا حیوان است یا نه؟ چون زید را ندیدیم. زیرا ممکن است زیدی که در هند باشد چیز دیگر باشد

«لانه انما عرفناه» زیرا ما حیوانیت این زید در هند را بالقوه دانستیم پس هنوز نمی دانیم که این زید، حیوان است یا نیست.

ص: ۲۴

«اذ عرفنا» ما نـدانستیم که زید، حیوان است بلکه دانستیم که انسان، حیوان است وقتی می دانیم که زید، حیوان است که بتوانیم بفهمیم که زید، انسان هم هست. وقتی ثابت شد که زید، انسان است معلوم می شود که حیوان هم هست.

(و انما جهلناه بالفعل لانه یحتاج ان یجتمع لنا الی هذا العلم علم آخر او علمان آخران حتی یخرج الذی بالقوه الی الفعل)

مـا حیوان بودن زیـد را بالفعـل جاهل هستیم (اما حیوان بودن انسان را بالفعل عالم هستیم) برای اینکه علم به اینکه زیـد حیوان است احتیاج به ضمیمه دارد و ما آن ضمیمه را نداریم.

«لانه یحتاج»: برای اینکه بالفعل شـدن علم به اینکه زیـد، حیوان است احتیاج دارد (اینکه علم به «زیـد حیوان» بالفعل شود) که جمع شود و ضـمیمه شود در نزد ما، به این علمی که به کلی داشتیم (یعنی کل انسان حیوان) یک علم دیگر ضمیمه شود (مثلا زیـد انسـان است) یا دو علم دیگر ضـمیمه شود (مثلا زیـد موجود است و انسان است). چون گاهی وجود زیـد را می دانیم در این صورت بایـد یـک علم ضـمیمه شود که انسـانیت زیـد است امـا گاهی وجودش را هم نمی دانیم در اینجا هم بایـد دو علم ضمیمه شود که ابتدا علم به وجودش پیدا کنیم بعداً علم پیدا می کنیم این موجود انسان است.

کلمه «یجتمع» را با «الی» متعدی کرده که اصـطلاحا صنعت تضمین می گویند یعنی در ضمن «یجتمع» فعل دیگری را نهاده که آن فعل با «الی» متعـدی می شود لـذا «یجتمع» را که با «الی» متعدی نمی شود با «الی متعدی کرده است. یجتمع متضـمن معنای «ینضم» است که «ینضم» با «الی» متعدی می شود ولی از کلمه «یجتمع» بکار برده تا بفهماند که بعد از انضـمام باید این انضمام باقی بمانـد که این دو علم با هم جمع شونـدو اینکه منضم کنیم و بعـدا جـدا کنیم. بلکه وقتی با هم جمع شدنـد از این دو علم مجتمع علم سوم را نتیجه بگیریم «حتی یخرج»: تـا آن علمی که مـا بالقوه داشتیم به سـمت فعلیت خارج شود. این «حتی» غایت برای «یجتمع» است یعنی بایـد این علم دیگر ضـمیمه شود تـا آن چه که بـالقوه بود به سـمت فعلیت خارج شود یعنی علم ما به اینکه زید حیوان است که بالقوه بود به سمت فعلیت خارج شود.

ص: ۲۵

(و ذلک بانه یجب ان نعلم ان زیدا موجود و ان نعلم انه موجود انسانا

«و ذلک» یعنی و این ضمیمه شدن و اجتماع چگونه است؟

به این صورت است که ما باید بدانیم که اولا ـ زید موجود است و ثانیا اینکه موجودی انسانی است حال اگر وجود زید را دانستیم نیاز به علم اول نداریم بلکه دوم کافی است لذا مصنف گفت یک علم یا دو علم ضمیمه کنید.

(فاذا حصل لنا بالحس معرفه انه موجود و انه انسان)

وقتی با حس (یعنی با دیدن) این معرفت برای ما حاصل شد که زید موجود است و این معرفت هم حاصل شد که زید انسان است یعنی هر دو معرفتی که باید ضمیمه شوند پیدا شدند

(من غیر ان یکون مطلوبا او متعلما)

این عبارت تاکید برای (حمل لنا بالحس) است گفت بالحس حاصل شود یعنی بالبداهه حاصل شود و به مشاهده حاصل شود نه اینکه مطلوب ما باشد و ما با قیاس آن را طلب کنیم نه اینکه متعلَّم باشد که کسی به ما آموخته باشد و ما از او یادگرفته باشیم یعنی نه اینکه باقیاس بدست آورده باشیم و نه اینکه از کسی که آن شخص با قیاس بدست آورد تعلم کرده باشیم بلکه بالحس آن را یافتیم. مصنف می خواهد بیان کند اینکه زید انسان است یا زید موجود است احتیاج به استدلال ندارد و با حس روشن می شود

(و اقترن بذلک علم کان عندنا حاصلا)

بعد از کلمه «علم» در کتاب ویرگول گذاشته که بهتر است نباشد چون «کان عند ناحاصلا» صفت برای علم است.

ص: ۲۶

«بذلك» یعنی به زیدِ موجود که انسان است.

«علم کان...) یعنی آن علمی که قبلا نزد ما حاصل بود یعنی علم به کلی (کل انسان حیوان).

ترجمه اگر علم به اینکه زید موجود است و علم به اینکه کل انسان حیوان با یکدیگر مقترن شد

(ایضا بغیر قیاس)

این عبارت مربوط به «حاصلا» است یعنی آن عملی که قبلا موجود بود همچنین بدون قیاس حاصل بود یعنی همانطور که این معرفت، به حس و غیر قیاس حاصل بود که علمِ به کلی هم که قبلا حاصل شده بود نزد ما بدون قیاس حاصل شد حال این دو باهم مقترن می شوند (یعنی آن معرفت که بدون قیاس گرفته شد و این علم هم که بدون قیاس گرفته شد با هم مقترن شوند)

(اقترانا علی التالیف الذی من شانه ان یحدث بالذات علما ثالثا)

این اقتران به چه نحوه باید باشد؟ می فرماید این اقتران باید اقتران خاص باشد که در منطق گفته شده که اگر این جمله را با آن جمله مقترن می کنی یا باید شکل اول یا شکل ثانی ویا ثالث یا رابع بسازد هر کدام از این اشکال را که بخواهد بسازد شرایطی دارد. پس مراد از اقتران هر نوع اقترانی نیست و می توان این دو علم را هر طور که خواستیم کنار هم جمع کنیم بلکه باید یک نوع اقتران و تالیفی باشد که در منطق اجازه داده شد است در این صورت اگر چنین اقترانی حاصل شد علم سوم متولد می شود

ص: ۲۷

ترجمه: اقترانی باشد که تالیفی و ترکیبی بسازد که شان آن تالیف این باشد که بتواند احداث کند ذاتا علم ثانی را (اما آن تالیف چگونه تالیفی است؟ در منطقق بیان شده در بحثِ اَشکال بیان شده که چگونه صغری و کبری را کنار هم تالیف کنیم تا نتیجه گرفته شود)

(علمنا ان زید حیوان)

این عبارت جواب برای «فاذا حصل» است

تا الان می دانستیم که انسان، حیوان است اما الان علم پیدا کردیم که زید هم حیوان است یعنی آن که تا الان بالقوه معلوم بود الان بالفعل معلوم می شود

(فیکون عن معرفه و عن علم اجتمعا حدث لنا علم)

«فیکون» تامه است که بر «حدث» داخل می شود یعنی عبارت را اینگونه می خوانیم «فیکون حدث لنا علم». اما این حدوث از کجا است؟ از معرفت به صغری و علم به کبری حادث می شود که این معرفت و آن علم این صفت را دارند که با هم جمع می شوند به همان نحوه ای که در علم منطق بیان شده است.

پس از معرفت به اینکه زید، انسان است و از علم به اینکه انسان، حیوان است اگر با هم جمع شوند برای ما علم سومی که همان نتیجه است حاصل شده و آن علم سوم عبارتست از «زید حیوان» که تا الان بالقوه معلوم بود اما الان بالفعل معلوم می شود.

اما علم سوم از کجا بدست آمد؟ از قیاس بدست آمد. اما معرفتی که به صغری و علمی که به کبری داشتیم از قیاس بدست نیامد. آن دو علمی را که با هم مقترن کردیم هیچکدام از قیاس بدست نیامد اما این علم سوم از قیاس بدست آمد اما از قیاسی که از آن معرفت و از این علم بدست آمد.

ص: ۲۸

(اما المعرفه منهما فهو ما کان من الحس و اما العلم فما کان من العقل)

از بین این دو که با هم مقرون شدند معرفت به صغری از حس بدست آمد و از قیاس بدست نیامد اما علم به کلی آن است که از عقل بـدست آمـد چون علم کلی بود و کلی را هم عقل درک می کنـد. ولی علم به جزئی از حس بـدست آمـد لذا معرفت شد اما علم به کلی که از عقل بدست آمد علم شد.

(و المعرفه حدثت فی الحال)

معرفت به اینکه زیـد انسان است در حال حاصل شـد یعنی زحمتی برای احـداث آن نکشـیدیم و به دنبال حـد وسط و تشـکیل قیاس نرفتیم. یعنی در همان حال که زید را مشاهده کردیم فهمیدیم که انسان است.

(و اما العلم فقد کان قبلها)

اما علم به اینکه «کل انسان حیوان» قبل از معرفت، حاصل بود.

معرفت در حال حاصل شد و علم قبلا بود این دو که هستند با یکدیگر جمع می شوند.

(و الذی یحصل منهما فقد یجوز ان یکون قد کان لنا مطلوبا و طلبنا مبادئه الموصله الیه)

امـا آن علم سـومی که از این معرفت و علم بـدست می آیـد دو صـورت است یـا قبلاـ آن را طلب کرده بودیم و الاـن بدسـت آوردیم یـا از اول طلب نکرده بودیم و ذهن ما دنبال چیز دیگر بود و اتفاقا این علم سوم به ذهن ما سـبقت گرفت و القا شـد. و وقتی علم سوم به ذهن ما می آیـد ذهن ما به صورت خودکار این دو مقدمه را کنار هم ضـمیمه می کند و نتیجه می گیرد ولو من توجه به این انضمام ندارم ولی ذهن کار خودش را انجام می دهد.

ص: ۲۹

ترجمه: آن علم سومی که از معرفت و علم به کلی حاصل می شود ممکن است آن علم، علمی باشد که قبلا مطلوب ما بود و ما به دنبالش می رفتیم و طلب کردیم مقدماتش را، آن مقدماتی که ما را به این علم سوم می رساند (این علم از اول مطلوب ما بود و به دنبال مقدماتش رفتیم).

(و یجوز ان یکون شیئا قد انسقنا الیه انسیاقاً لموافاه اسبابه عن غیر طلب)

«عن غیر طلب» متعلق به انسقنا یا موافاه هست. و جایز است که آن علم سوم، شیئ (علمی) باشد که به سمت آن کشیده شدیم (نه اینکه به سمت آن رفته باشیم بلکه خود بخود در ذهن ما القا شد) یک نوع کششی، چون اسبابش به طور کامل موجود شد. موفات به معنای: کاملا موجود شدن است. اینکه می گویند شی را استیفا کردیم یعنی کاملا به دست آوردیم (گاهی می گوییم این شی را بدست آوردیم اما گاهی می گوییم این شی را کاملا بدست آوردیم که تمام خصوصیات و جزئیات آن را بدست آوردیم. یعنی چون تمام اسبابش موافات کردند و حاصل شوند. یعنی چون تمام اسباب حاصل شدند آن هم حاصل شد).

(من غیر طلب): یعنی بدون اینکه این شی را طلب کنیم یا بدون اینکه اسبابش را طلب کنیم در ظاهر متعلق به انسقنا است ولی میتوان به موافاه هم گرفت لذا به دو صورت معنی کردیم.

(و مع ذلک فیجب ان یتقدم تصور المطلوب و مبادئه علی کل حال)

«مع ذلک» یعنی با اینکه علم سوم، خودش آمده است و ما آن را طلب نکردیم باید مبادیش در ذهن ما ترکیب شود. اینطور نیست که این مبادی بدون علم سوم به دست بیاید در جایی که علم سوم را خواستیم، مبادی را آوردیم اما در جایی که علم سوم خودش آمد، مبادی آن هم باید خودش بیاید. پس علم سوم بدون مبادی پیدا نمی شود.

ص: ۳۰

ترجمه: با اینکه علم سوم خودش به ذهن من آمده واجب است که تصور مطلوب و مبادی مطلوب بر هر حال مقدم شود.

«علی کل حال» یعنی چه این علم سوم را من طلب کنم چه این علم سوم خود به خود به ذهن من بیاید بلکه ابتدا باید مبادی آن به ذهن من بیاید و ترکیب و تالیف شود وقتی تالیف شد علم سوم به دست می آید.

ادامه بحث اینکه آیا علم بالفعل به کلی، علم بالفعل به جزئیاتِ آن کلی است یا علمِ بالقوه است؟ ۹۲/۰۷/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۷۳ سطر ۱۳ قوله (و قد یتفق)

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا علم بالفعل به کلی، علم بالفعل به جزئیاتِ آن کلی است یا علمِ بالقوه است؟

در فصل ششم گفتیم که چند اشکال مطرح می کنیم اشکال اول را مطرح کردیم و جواب دادیم. سپس خواستیم اشکال دوم را مطرح کنیم گفتیم خوب است که ابتدا مقدمه ای ذکر کنیم بعداً اشکال دوم را بیان کنیم. در ذکر آن مقدمه بودیم. این مقدمه هم زمینه را برای اشکال فراهم می کند و هم دخالت در جواب دارد یعنی در جوابی که می دهیم از این مقدمه استفاده می بریم.

بیان مقدمه: گاهی کلّیِ مطلبی نزد ما حاضر می شود. این کلّی به دو صورت می تواند در نزد ما حاضر شود. ۱ــ بدون قیاس حاضر شود ۲ــ با قیاس حاضر شود.

کلی اگر امرِ بدیهی باشد بدون قیاس حاضر می شود اما اگر امرِ نظری باشد با کمک قیاس حاضر می شود و وقتی هم که بدیهی است و بدون قیاس حاضر می شود توضیح دادیم که یا بیّن بنفسه است و احتیاج به حس ندارد مثل «الکل اعظم من الجزء» یا بین به کمک حس و تجربه و استقراء است یعنی بدیهی نیست که بدون کاری که ما انجام بدهیم حاصل شود بلکه باید تجربه و استقراء کنیم و حسِ مکرر داشته باشیم، حدس بزنیم یا تواتری حادث شد. بالاخره یکی از بدیهیات باید وجود داشته باشد. چون استقراء و تجربه، مطلب را نظری نمی کند بلکه بدیهی هستند. اینگونه قضایا و کلیات که احتیاج به قیاس ندارند و بیّن هستند اگر برای ما حاصل شود صغریات هم بالقوه حاصل می شوند یعنی اگر گفتیم «کل انسان حیوان» که یک قضیه بدیهی است در اینصورت قضیه «زید حیوان» هم در نزد ما حاصل است چون زید، مصداق انسان است و وقتی انسان، حیوان باشد مصادیقش هم حیوان خواهند بود. ولی ما با علم بالفعل به «کل انسان حیوان» علم بالفعل به «زید حیوان» پیدا نمی کنیم بلکه علم بالقوه پیدا می کنیم. پس «زید حیوان» الان بالقوه موجود و معلومند. با اینکه کلی، بالفعل است اما جزئیاتش بالقوه معلوم می شود.

ص: ۳۱

سوال: چرا اگر علم بالفعل به کلی داریم به جزئی، بالفعل نیست بلکه بالقوه است؟

جواب: بین علم و قـدرت فرق است. اگر من بالفعـل قـدرت بر برداشـتن ۵۰ کیلو داشـته باشم این ۵۰ کیلو که از جنس کتـاب است مقدور من است و آن ۵۰ کیلو که از جنس سنگ است مقدور من است و آن ۵۰ کیلو که از جنس آهن است مقدور من است. و اگر بالفعل قدرت بر برداشتن ۵۰ کیلو دارم، برداشتن ۵۰ کیلو، مقدور بالفعل من است و این ۵۰ کیلو در هر مصداقی که باشـد مقـدور بالفعل است چه آن مصـداق، سـنگ باشـد چه کتاب باشـد چه آهن باشد. پس اگر کلی، بالفعل مقدور شـد مصـادیقش هم بالفعل مقـدور است اما در علم، اینگونه نیست یعنی اگر کلی، معلوم شـد بالفعل، مصادیقش بالقوه معلومنـد نه بالفعل. علتش این است که در علم، ما صورتِ حاصله را بدست می آوریم و صورت حاصله برای کلی، غیر از صورت حاصله برای جزئیـات است. خـود کلی، یـک صـورت حاصـله دارد جزئی هم صـورت حاصـله دیگر دارد. وقـتی می گوییم «الانسـان حیوان» این یـک صورتی در ذهن من می آورد و وقتی می گوییم «زیـد حیوان»، صورت دیگر در ذهن من می آورد. نه اینکه آن صورت اول، این صورتهـای دیگر را هم بیاورد. البته می توانـد به صورتهای دیگر اشاره کنـد ولی بایـد صورتهای دیگر را هم بیاید یعنی علم بهخ کلی برای احضار علم به جزئی کافی نیست. علم به جزئی باید از علم به کلی کسب شود.

پس یک صورت چون مشـیر به صورتهای دیگر است. صورتهایی را بالقوه موجود می کنـد اما بالفعل موجود نمی کند. کلی، مشیر به جزئیات است لذا جزئیات، بالقوه معلوم می شوند نه بالفعل.

ص: ۳۲

سپس مصنف گفت با آمدن کبرایِ کلی، نتیجه عائد نمی شود ما نیاز به صغری هم داریم و باید صغری را ضمیمه کنیم اما صغری را چگونه ضمیمه می کردیم؟ گفتیم یا با حس می بینی و می فهمی که زید، حیوان است یا با راه دیگر می فهمی انسان است. سپس اشاره کرد که باید وجودش را هم عالم شد یعنی دو تا علم لازم داریم ۱_ علم به وجود زید ۲_ علم به انسانیت زید. وقتی این دو را بدست آوردی می گوییم «زید انسان» و علم قبلی را که داشتی به این قضیه ضمیمه می کنی و می گویی «کل انسان حیوان» و نتیجه می گیری که «زید حیوان» که این «زید حیوان» نتیجه دو چیز است ۱_ کبرایی که از ابتدا وجود داشت ۲_ صغرایی که الان بدون قیاس موجود شد. نتیجه ای که حاصل می شود نتیجه ای است که از قیاس گرفتیم و نمی توان گفت این نتیجه بدیهی است سپس این نتیجه را دوباره می توان مقدمه برای قیاس بعدی قرار داد و از آن، نتیجه دیگری گرفت. اینها مطالبی بود که در جلسه قبل مطرح شد و خلاصه اش این بود که کبرایی که حاصل شد اولی و بدیهی بود.

حال وارد صورت دوم می شویم که کبری با قیاس حاصل می شود نه اینکه کبری، اوّلی باشد. اگر کبری با قیاس حاصل می شود صغری را هم باید با قیاس بدست آورد حکم روی کلّی رفته ولی نیاز به دلیل دارد پس اگر آن حکم روی جزئیات بخواهد برود که صغریاتِ همین کبری هستند نیاز به دلیل دارد. یعنی آن کلّی که موضوع این کبری قرار گرفته محمول را با دلیل پذیرفته است. اگر آن کلی، محمول را با دلیل پذیرفته است صغریات و مصادیق این کلی هم با همان دلیل یا دلیل دیگر باید این محمول را بپذیرد که لازمه اش این می شود که هم برای اثبات کبری دلیل اقامه کنیم هم برای اثبات صغری دلیل اقامه کنیم و لذا هر دو مقدمه (صغری و کبری) با قیاس ثابت می شوند و نظری می کردند و این دو نظری را کنار هم قرار می دهیم که نتیجه بدست می آید و این نتیجه هم نظری است.

ص: ۳۳

پس این نتیجه ای که گرفتیم از دو نتیجه (صغری ـ کبری) حادث شده (چون کبری به نوبه خودش از قیاس، گرفته شده بود و بـدست آمـد. و صـغری به نوبه خودش از قیاس، گرفته شده بود و بدست آمده بود) . حال آیا آن صـغری و کبری که با قیاسِ دیگر بـدست آمدنـد و نتیجه ی قیاس قرار گرفتنـد از دو مقـدمه نظری متولد شدند یا از دو مقدمه بدیهی متولد شدند؟ ممکن است بگوییـد آنها هم از دو مقـدمه نظری (یعنی دو مقـدمه ای که نتیجه برای دو قیاس بودند) بدست آمدند ممکن هم هست که بگویید این کبری و صغری نتیجه بودند برای قیاسی که مقدمات آن قیاس، بیّن بود.

پس الان نتیجه ای که گفتیم از دو مقدمه نظری گرفتیم یعنی این دو مقدمه ی نظری هم نتیجه قیاس بودند و قیاسـی که این دو مقدمه نظری را برای ما حاصل کرد آیا از دو مقدمه نظری تشـکیل شده بود یا از دو مقدمه بدیهی تشکیل شده بود؟ اگر از دو مقدمه بدیهی تشـکیل شده باشد لازم نیست که مقدمات آن را اثبات کنیم اما اگر آن دو مقدمه نظری بودند باید آن دو تا هم از قیاس بـدست بیایـد و هکذا. مصـنف می گوید اینطور نیست که این بدست آمدنِ قیاس همچنان ادامه پیدا کند بالاخره باید به جایی برسـیم که مقـدمات بـدیهی اند و در آنجا توقف کنیم و قیاس را به عقب و ماقبل ادامه ندهیم. پس نظریات را باید به بـدیهی ختم کنیم و الاـ تسـلسل باطـل و محـال لازم می آیـد. چون تسـلسل ترتبی است یعنی هر نتیجه ای مترتب بر یک قیاس است و تسلسل ترتبی هم بنابر نظر فلاسفه هم متکلمین باطل است.

ص: ۳۴

توضیح عبارت

(و قد یتفق الا یکون هکذا)

در جلسه قبل بیان کردیم که این عبارت، عطف بر صفحه قبل است یعنی بر صفحه ۷۲ سطر ۱۸ قوله «اذا کان حصل عندنا حکم.... » عطف است حال می گوید گاهی اتفاق می افتد که اینچنین نیست یعنی کبری، اوّلی الحصول و بدیهی الحصول نیست بلکه نظری است.

(بل یکون الحکم علی الکلی حاصلا عندنا بقیاس)

کبری نزد ما حاصل است به واسطه قیاس.

(و الحکم علی الجزئی حاصلا بقیاس آخر)

حکم بر جزئی هم، به قیاس دیگر حاصل شده است. در توضیحات بیان کردیم که اگر حکمِ بر کلی با قیاس بدست آمده باشد حکم بر جزئیات هم باید با قیاس بدست آید به این بیان که:

محمول در کبری، بر موضوع حمل شده است و این حمل، بیِّن نبوده و احتیاج به دلیل داشته است وقتی ما می خواهیم محمول را بر صغریات و مصادیقِ همین موضوعِ کلّی در کبری، حمل کنیم باز هم احتیاج به دلیل داریم. اگر حیوانیت برای انسان، دلیل لازم داشته باشد حیوانیت برای زید هم دلیل لازم دارد. اگر ما کبری را که حکم را روی کلّی برده با دلیل اثبات می کنیم صغری که همان حکم را روی جزئیات همان کلی می برد باید با دلیل اثبات کنیم.

اما گاهی اتفاق می افتد که صغریات چون جزئی اند با مشاهده حکم را پیدا می کنند. این بستگی به نحوه حکم دارد که حکم وقتی بر کلی مترتب می شود احتیاج به دلیل دارد اما جزئی را وقتی مشاهده می کنی حکمش را می یابی. در اینجا لازم نیست که صغری را با قیاس دیگر ثابت کنیم ولی آیا چنین چیزی داریم که اگر کلی باشد حکم را با دلیل بپذیرد ولی جزئیاتش حکم را بدون دلیل بپذیرند. اگر چنین چیزی داشته باشیم می توانیم اینگونه بگوییم که جزئیات را بدون دلیل، صاحب حکم می کنیم و سپس این جزئیات را جمع می کنیم و کلی هم صاحب حکم می شود و احتیاج به دلیل ندارد.

به بیان اصطلاحی اگر حمل اکبر بر حد وسط احتیاج به دلیل دارد بر صغریات و مصادیق حد وسط هم احتیاج به دلیل دارد.

اصغر از مصادیق اکبر هست که در نتیجه می آید و اما در قیاس اینطور نیست. در قیاس اگر اصغر از مصادیق اکبر باشد ما احتیاج به چیدن قیاس نداریم و همان جا نتیجه را گرفتیم. ما اصغر را از مصادیق اوسط قرار می دهیم و اوسط را هم از مصادیق اکبر قرار می دهیم و به واسطه اوسط که اصغر را مصادیق خودش قرار داد و خودش مصداق اکبر شد اکبر را با اصغر کنار هم قرار می دهیم و می گوییم اصغر از مصادیق اکبر است.

حال ما در کبری حکم را بر اوسط حمل می کنیم و در نتیجه می خواهیم همین حکم را بر مصادیق اوسط که اصغر است بار کنیم. اگر حکم، بر کلّیِ اوسط با دلیل ثابت می شود بر مصادیق اوسط هم باید با دلیل ثابت شود. اما اگر حکم بخواهد بر کلّیِ اوسط بار شود و ما در صغری بخواهیم اوسط را بر اصغر بار کنیم در اینجا ممکن است با استدلال باشد و ممکن است بدون استدلال باشد. در شکل اول، حکم که اکبر است بر اوسط با دلیل بار می شود پس بر صغریات اوسط و مصادیق اوسط هم باید با دلیل بار شود. اما در اصغر ما حکم را بر مصادیق اوسط بار نکردیم بلکه خود اوسط را بر مصادیق خودش بار کردیم. این، ممکن است بدون دلیل باشد و ممکن است با دلیل باشد. مصنف از کلمه «باید» استفاده نمی کند بلکه می گوید «و الحکم علی الجزئی حاصلا بقیاس آخر» یعنی فرض را در جایی می برد که بر حکم جزئی، با قیاس دیگر حاصل شده باشد یعنی اصغر با قیاسی کشف شده باشد و اکبر هم با قیاس دیگر کشف شده باشد. بحث این را در آنجا مطرح می کند نه اینکه حتما اصغر، باید با یک قیاس درست شود بلکه ممکن است که اصغر بدیهی باشد و اکبر با قیاس ثابت شده باشد. پس کلمه «باید» که قبلا در توضیح مطالب گفتیم در همه جا نیست بلکه در بعضی جاها هست.

ص: ۳۶

قبلا گفتیم اگر کبری با قیاس ثابت شد صغری هم باید با قیاس ثابت شود. کلمه «باید» را در این عبارت باید حذف کنید و اینطور بگویید که صغری میتواند با قیاس حاصل شود و می تواند بدیهی باشد. اما مصنف جایی را مطرح می کند که هم کبری با قیاس درست شده و هم صغری با قیاس درست شده. نه اینکه صغری حتما باید با قیاس بدست آید. مصنف، این مطلب را بیان می کند تا ارجاعِ به بدیهی را که می خواهد توضیح بدهد فرضی را بیان می کند که هم صغری و هم کبری نیاز به قیاس دارد. اما اگر کسی نخواست هر دو را به قیاس ارجاع دهد می تواند بگوید صغری بدیهی است و کبری نظری است و حتی بر عکس هم می تواند بگوید. پس جایی که مقدمه، نظری باشد باید به بدیهی ارجاع داده شود. مصنف جایی را فرض میکند که هر دو مقدمه، نظری اند و هر دو نیاز به ارجاع دارند. مصنف جاهای دیگر را فرض نکرده نه اینکه نفی کرده باشد.

(فاذا اجتمعا حصل العلم الثالث)

وقتی این دو علم (علم به صغری و علم به کبری) جمع می شوند و به همان نحوی که در منطق گفته شده تنظیم می شوند علم ثالث که علم به نتیجه است حاصل می شود.

(و لکن و ان کان کذلک فان القیاسات الاولی تکون من مقدمات بینه بنفعها او مکتسبه بالاستقرا و التجربه و الحس من غیر قیاس)

مصنف با این عبارت، ارجاع را بیان می کند یعنی می گوید اگر قیاس از مقدمات نظری تشکیل شد اینطور نیست که دوباره این مقدمات از قیاس قبلی تشکیل شده باشد و مقدماتِ قیاسِ قبلی از قیاس قبلی بدست آید و هکذا ادامه داشته باشد بلکه ما در وقتی که مقدماتی را از قیاس بدست می آوریم به مقدمه ای برسیم که از قیاسی که صاحب مقدمات بدیهی است بدست آمده باشد و لازم نباشد آن قیاس را به قیاس قبلی متکی کنی بلکه آن را به عنوان اولین قیاس بتوانی حساب کنی.

ص: ۳۷

ترجمه: ولو این چنین است که این نتیجه از دو مقدمه نظری بدست آمدند و آن دو مقدمه نظری، خودشان از قیاس حاصل شدند لکن قیاسات اُولی (که این قیاسات به آن قیاسات اُولی منتهی می شوند) باید از مقدمات بدیهی بدست بیایند چه بدیهی، بیّن بنفسه باشد چه بیّن بالاستقراء و التجربه باشد (یعنی باید به قیاسی برسیم که در جلسه قبل بحث آن را مطرح کرده بودیم که مقدمات بیّن هستند).

مراد از «القیاسات الاولی» قیاساتی است که ما به آنها منتهی می شویم که باید از مقدماتی تشکیل شده باشد که آن مقدمات، بیّن بنفسه اند یا اگر کسب شدند به وسیله استقراء و تجربه و حس کسب شدند و کسب آنها بدون قیاس بوده است.

«من غیر قیاس» تاکید برای «بالاستقراء و التجربه و الحس» است.

(علی ما نوضّح بعد)

چنانچه بعدا توضیح می دهیم یعنی بعدا توضیح می دهیم تمام قیاسات باید به قیاسی که از مقدمات بیّنه تشکیل شده رجوع کنند. نمی شود این قیاس متکی به قیاس قبل باشد و قیاس قبل به قیاس قبلی متکی باشد و هکذا ادامه پیدا کند بلکه باید در یک جا متوقف شود.

(ثم ان لسائل ان یسال احداً فیکون هل تعلم ان کل اثنین زوج)

مصنف اشکال دومی که در این فصل مطرح می شود را از اینجا شروع می کند. تا اینجا مقدمه بود تا اولا زمینه اشکال را فراهم کند و ثانیا دخالت در جواب دارد و دخالت داشتن این مقدمه در جواب از اشکال، بیشتر است از اینکه زمینه اشکال را فراهم کند.

ص: ۳۸

تـا اینجـا گفتیم معنـای «کـل انسـان حیوان» این است که «زیـد حیوان» و «بکر حیوان» و... امـا معلومیتِ «الانسان حیوان» بالفعل است و معلومیت «زید حیوان» و «بکر حیوان» و ... بالقوه است ولی بالاخره معلوم است.

مـا یـک کبرای کلی داریم مثـل «کل انثین زوج» این کبری یا با قیاس ثابت می شود که از قسم دومی است که در مقـدمه بیان شد یا بیّن است و حصولش اولی است.

این قضـیه به ما می فهمانـد که هر جا اثنان بیاید زوجیت هم می آید. حال در جایی که اثنان حاصل است ولی من خبر از اثنان ندارم از ما می پرسـند که آیا زوج هست یا نیست؟ من نمی توانم جواب بدهم. مثلا در دست خودش دو سنگ گرفته و سوال می کنـد که آیـا زوج است یـا نیست؟ (به من نمی گویـد که دو تا یا سه تا یا ۴ تا سـنگ در دستش است) در این صورت من حکـم بـه «انـه زوج» نمی کنـم بـا اینکـه اثنـان است. من هم قبـول دارم که «کـل اثنـان زوج» و این چیزی هم که در دست آن شخص است اثنان است پس باید حکم به «انه زوج» کنم ولی نمی کنم اما چرا حکم نمی کنم؟

این قاعده ای را که گفتیم می خواهد نقض کند قاعده این بود که اگر کبرایی معلوم بود، صغرایش بالقوه معلوم است.

(و معلوم ان جوابه انی اعلم ذلک)

جـواب ایـن کسـی که من از او سـوال می کنم این است که من این را می دانم یعنی می دانم که «کـل اثنـان زوج» که بـدیهی است.

ص: ۳۹

(فیعود و یقول: هل الذی فی یدی هو زوج او فرد)

ضمیر در این دو به سائل برمی گردد.

مجیب جواب داد که «انی اعلم ذلک». حال سائل سوال دیگر می کند و می گوید «هل الذی فی یدی هو زوج او فرد». یعنی تو که می گویی هر اثنانی، زوج است. آن چه که در دست من است فرض این است که اثنان است سوال می کند که این چیزی که در دست من است آیا زوج است یا زوج نیست؟ مخاطب می گوید من نمی دانم در دست تو چند تا سنگ است تا بگویم زوج است یا زوج نیست؟ جواب نمی دهد. با اینکه ثابت کردیم «لکل اثنین زوج».

(و عدد الناس الذی بمدینه کذا زوج او فرد؟)

عدد مردمی که در فلان شهر زندگی می کنند زوج است یا فرد است؟ اگر عدد شان ۴ باشد زوج است اگر عدد ۵ باشد فرد است. شما گفتید هر جا عدد، اثنان باشد زوج است. فرض کنید در این شهر ۱۰۰ نفر وجود دارد که زوج است.

دو جواب از این داده شده که یک جواب را ارسطو در کتاب تعلیم اول ذکر کرده و مصنف آن را نمی پسندد. جواب دیگر را هم مصنف آورده و توضیح داده است که در جلسه بعد بیان می کنیم.

۱-ادامه بحث اینکه آیا علم بالفعل به کلی، علم بالفعل به جزئیات آن است یا خیر؟ ۲-بیان اشکال و جوابی پیرامون آن. ۹۲/۰۷/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۷۳ سطر ۱۷ قوله (ثم ان لسائل)

موضوع: ۱-ادامه بحث اینکه آیا علم بالفعل به کلی، علم بالفعل به جزئیات آن است یا خیر؟ ۲-بیان اشکال و جوابی پیرامون آن.

ص: ۴۰

گفتیم اگر کبرایی معلوم شود صغریات و مصادیق موضوع آن کبری، معلوم بالقوه می شود مثلا اگر بدانیم «کل انسان حیوان» در نتیجه بالقوه علم داریم «زید حیوان» و «بکر حیوان» و... و اگر بعدا متوجه شدیم که زید انسان است و عمرو انسان است. علم به اینکه زید یا عمرو بالقوه حیوان است تبدیل به علم بالفعل می شود.

اشکال: ما قضیه ی «کل اثنان زوج» را داریم که یک کبری است. پس بالقوه می دانیم اثنان (مثلا دو سنگ) که در دست این شخص است بالقوه زوج است. آن اثنان هم بالقوه زوج است. اما چه وقتی بالفعل علم پیدا می کنیم که اثنان های جزئی زوج هستند؟ وقتی می فهمیم که بدانیم آنچه در دست این شخص است زوج است علم به اینکه این اثنان زوج است که بالقوه بود بالفعل می شود همانطور که ما می دانیم انسان، حیوان است بالفعل، اما نمی دانیم زید حیوان است مگر بالقوه. بعد از اینکه

فهمیـدیم زیـد انسان است آن علم به اینکه زیـد حیوان است و بالقوه بود بالفعل می شود. در اینجا هم همینطور است یعنی می گوییم «کل اثنان زوج» کبرای کلی است و بالفعل می دانیم ولی افراد اثنان زوج اند را بالقوه می دانیم وقتی برای ما روشن می شود که افراد اثنان زوج انـد که بفهمیم این فرد، فرد اثنان است یعنی در جاهایی که فرد اثنان هسـتند تا ما تشـخیص ندهیم فرد اثنـان است زوج بودنشـان معلومِ بالفعـل نیست. وقتی که تشـخیص می دهیم فرد اثنـان هسـتند زوج بودنشان، معلوم بالفعل می شود.

ص: ۴۱

تا اینجا جواب اشکال را گفتیم حال می خواهیم خود اشکال را بگوییم تا معلوم شود که آن مطالبی که مقدمةً گفتیم چه فایده ای دارد؟

سوال به این صورت است: اگر کسی از ما بپرسد که آیا این کبرای کلی را می دانی که «کل اثنان زوج». جواب می دهیم که بله می دانیم زیرا بدیهی است سپس می گوید تو که می دانی هر اثنانی زوج است آن هم که در دست من است زوج است (و نمی گوید که آنچه در دست من است اثنان است یا نیست) ما نمی توانیم به او جواب بدهیم و نمی توانیم بگوییم زوج است چون شاید اثنان نباشد. اگر بفهمیم اثنان است می گوییم زوج است اما چون نمی دانیم چه چیزی در دست او است نمی توانیم بگویم زوج است. اگر به او جواب بدهیم که می دانیم زوج است، دروغ گفتیم. لذا باید بگوییم نمی دانیم و اگر این جواب را دادیم برمی گردد و به ما می گوید که پس تو ندانستی که «کل اثنان زوج»، چون این چیزی که در دست من است اثنان است و داخل در قضیه «کل اثنان زوج» است ولی زوجیت آن را ندانستی. تو می دانی همه ی اثنان ها زوج هستند چرا ندانستی که این چیزی که در دست من است زوج است. پس این علم به قضیه «کل اثنان زوج» غلط است. زیرا اگر می دانستی که »کل اثنان زوج» است در مورد آنچه که در دست من است هم می دانستی که زوج است در حالیکه توقف می کنی. پس معلوم می شود که به این قانون پی نبردی لذا باید اینطور بگویی که هر چه را که می دانم اثنان است می دانم زوج است. اگر اینطور بگویی ما اشکالی نمی گیریم. اما اینطور نمی گویی بلکه می گویی «هر چه اثنان است می دانم زوج است» لذا اشکال می شود که آنچه در دست من است اثنان است ولی تو نمی دانی زوج است. پس این قضیه «هر چه اثنان است زوج است» غلط است.

توضیح عبارت

(ثم ان لسائل ان یسال احدا فیقول هل تعلم ان کل اثنین زوج)

سائل می تواند از کسی سوال کند و اینچنین بگوید که آیا تو می دانی که «کل اثنین زوج»

(و معلوم ان جوابه انی اعلم ذلک)

ضمیر در «جوابه» به «احد» بر می گردد.

و معلوم است که جواب آن شخص این است که من این قضیه «کل اثنین زوج» را می دانم. چون امر بدیهی است.

(فیعود و یقول هل الذی فی یدی هو زوج او فرد و عدد الناس الذی بمدینه کذا زوج او فرد؟)

سائل برمی گردد و به آن شخص (احد) اینچنین می گوید که آنچه در دست من است، آیا زوج است یا فرد است؟ یا عدد مردمی که در فلان شهر هستند زوج است یا فرد است. شما می دانی عدد ۱۰۰۰ زوج است. در فلان شهر هم ۱۰۰۰ نفر است ولی ما عدد افراد شهر را نشمردیم که ۱۰۰۰ تا است و همچنین آنچه را که در دستمان است نشمردیم که ۲ تا است تا بعدا حکم به زوجیت کنیم)

(فان اجیب بانا لانعلم ذلک)

اگر جواب بدهد که ما زوج بودن آنچه را که در دست تو است یا زوج بودن انسانهایی که در فلان شهر هستند را نمی دانیم. (نه اینکه نمی دانیم «کل اثنان زوج»، زیرا این را می دانیم) «فان اجیب» عِدل دارد و عدلش این است که بگوید «فان اجیب بانا نعلم» ولی مصنف این عِدل را نمی آورد چون کسی جواب نمی دهد که «بانا نعلم ذلک» زیرا تا این را بگوید برمی گردیم و به او می گوییم که دروغ گفتی، همینطور تخمینی گفتی و درست شد. گفتی ولی اتفاقا درست درآمد. پس این عِدل اصلا وجود ندارد که مصنف بخواهد درباره آن بحث کند لذا فقط همین یک طرف را که «لا نعلم ذلک» است را بیان می کند.

ص: ۴۳

(عاد فلستم تعرفون ان كل اثنين عدد زوج)

ضمير در «عـاد» به سائل برمی گردد یعنی آن سائـل برمی گردد و اینطور جواب می دهـد که شـما آن کبرای کلی «کـل اثنین عدد زوج» را نمی دانید اگر می دانستید در این سوالِ ما توقف نمی کرد.

(فان هذا الذی فی یدی اثنان و لم تعرفوا انه زوج)

زیرا آنچه که در دست من است اثنان می باشد شما گفتید می دانم هر اثنانی، زوج است. پس آنچه که در دست من است هم اثنان است لـذا بایـد بگویی زوج است چرا نمی گویی زوج است. پس اگر نمی گویی زوج است معلوم می شود که نمی دانی «کل اثنان زوج» است. بلکه فقط هر اثنانی که اثنان بودنش را می دانی، زوج است.

(و قد قیل و التعلیم ان قوما اجابوا عن هذا بجواب غیر مستقیم)

ارسطو نقـل می کنـد که گروهی اینچنین جواب دادنـد که معنـای «کـل اثنین زوج» این است که هر اثنینی که من بـدانم اثنین است، زوج می باشد.

مصـنف می فرماید معنای قضـیه «کل اثنین زوج» این است که «کل اثنینی که من بدانم اثنان است یا ندانم اثنان است زوج می باشـد» من وقتی که حکم می کنم «کل اثنان زوج» نمی گویم آن اثنان هایی که نزد من معلوم است حکم به زوج بودنشان می کنم بلکه مطلق اثنان ها را می گویم زوج است چه من بدانم اثنان هستند چه ندانم.

اگر به ذهن خود مراجعه کنیـد می فهمیـد که هر اثنـانی زوج است چه من بـدانم اثنان است چه نـدانم. پس این قیـدی که این گروه در جواب دادن از اشکال آوردند قیدی است که فایده ندارد یعنی جواب را به این صورت داده که آن کبرایی را که به صورت کلی گفتیم مقیّد است و این غلط است.

ص: ۴۴

مراد از «تعلیم»، تعلیم اول است که کتابِ منطقی ارسطو است.

ترجمه: قومی از این اشکال جواب دادند اما به جوابی که صحیح نیست.

(فقالوا: نحن انما نعرف ان کل اثنین عرفناه فهو زوج)

هر اثنینی که اثنین بودنش را می شناسیم زوج است.

(و هذا الجواب فاسد)

مصنف به تبعیت از ارسطو می گوید این جواب فاسد است.

(فانا نعرف ان کل اثنین موجودٍ عرف او لم یعرف فهو زوج)

هر اثنینی که موجود باشد زوج است چه این اثنینی که موجود است دانسته شود یا دانسته نشود. یعنی شناختن و نشناختن من دخالتی در حکم ندارد بلکه اثنان بودن دخالت دارد. آنچه که حکم زوج را جذب میکند اثنان بودن است نه عالم بودن من به اثنان. اینطور نیست که زوج حمل شود بر اثنان هایی که من می دانم اثنان است بلکه زوج بر تمام اثنان ها حمل می شود چه آنهایی که من می دانم اثنان است چه ندانم.

کلمه «موجود» صفت «اثنین» است لذا مجرور خواندیم. اما چرا تثنیه نیامده است؟ چون «اثنین» را یک چیز اضافه کرده یعنی مجموعه اثنین را لحاظ کرده که یک چیز است و برای آن صفت مفرد آورده مثل اینکه می گوییم هر مجموعه ای که موجود است.

در هر مجموعه ممکن است ۱۰ جزء باشد ولی صفتِ مجموعه، کلمه موجود آمد که مفرد است در ما نحن فیه کلمه «اثنین» عبارت است از اثنین برای همان دو تا که آن دو تا را لحاظ نکرده بلکه اثنین بودن برای آن دو را حساب کرده که مفرد است.

(بل الجواب عن هذا)

جواب حق و صحیح این است که قبلا گفتیم، یعنی ما دو چیز را عالم هستیم:

۱ــ اثنان زوج است هر اثنانی که باشد.

۲ــ این افراد، افراد اثنـان هسـتند و در نتیجه زوج هسـتند، به اوّلی، علم بالفعل داریم اما دومی را بالقوه می دانیم در نتیجه زوج بودن آنها در نزد ما بالقوه روشن است مثلا «کل انسان حیوان» را بالفعل می دانیم ولی «زید انسان» و «زید حیوان» را بالقوه می دانیم.

در مـا نحن فیه هم همینطور است که «کـل اثنین زوج» را بالفعـل می دانیم امـا اینکه این شـیء خـاص، اثنان است را بالقوه می دانیم نه بالفعـل. و اینکه این شـیء زوج است را بـالقوه می دانیم. پس در واقع دو علم داریم ۱ــ علم به اینکه اثنین زوج اسـت ۲ــ علـم به اینکه این، اثنـان است. اولی بالفعـل است و دومی بـالقوه است. اینکه من می گـویم دومی بـالقوه است یعنی به آن جهل داریم. الان جهل داریم ولی می توانیم علم داشته باشیم.

پس «کل اثنان زوج» نزد ما معلوم است. «هـذا الذی فی یدک زوج» فرد ما مجهول است. یعنی کبری معلوم شد که کلّی است. امـا صـغری که جزئی است مجهول می باشـد. مجهول بودن صـغری که بـاعث مجهول شـدن کبری نمی شود. این دو، دو علم جـدای از یکدیگرنـد. به کبری عـالم هستیم به محض اینکه این مجهول که بالقوه معلوم است بالفعل معلوم شود حکم زوجیت هم برای آن بالفعـل معلوم می شود و جهـل من از بین می رود. جهـل از صـغری برداشـته می شود. بعـد از اینکه آن مجهول را معلوم کردیم آن معلوم را به این مجهولِ معلوم شده سـرایت می دهیم یعنی زوج بودن را به این مجهولِ معلوم شده سرایت می دهیم. آن مجهول، این معلوم را از معلوم بودن در نمی آورد و همچنان معلوم باقی می مانـد. مجهولِ معلوم شـده مثل همان دو سنگی بود که در دست این شـخص بود الاـن معلوم شـد که اثنـان است. حکمی که در کـبری آمـده بود بر این مجهولِ معلوم شده (یعنی دو تا سنگ) بار می شود و گفته می شود این دو سنگ هـم زوج هستند.

مصنف این مطلب را در آخر بحث مطرح می کند اما در ابتدای بحث اینطور بیان می کند که: اینطور نیست که من فقط یک علم داشته باشم و آن، «کل اثنین زوج» باشد. بلکه علاوه بر آن، علم دیگری هم دارم که عبارتست از «ما فی یدک اثنان» در این بحثی که الان شما به عنوان سائل از مای مصنف سوال کردید دو تا علم است و دو تا علم لازم است ۱ـ علم به اینکه «کل اثنین زوج» ۲ـ علم به اینکه «ما فی یدک اثنان». و من یکی را دارم و هر دو را ندارم. پس این دو علم است که یکی از آن هست و یکی نیست. و چون آن یکی نیست نمی توانم جواب بدهم. وقتی آن یکی که نیست را حذف کنی جواب داده می شود.

پس اگر من ادعا کنم یک علم دارم اعتراض تو وارد می شود ولی من ادعا نمی کنم که یک علم دارم بلکه ادعا می کنم دو علم دارم و دو علم هم این نیست که می دانم این اثنان است و می دانم هر اثنانی زوج است. به عبارت دیگر: مصنف می گوید اینطور نیست که بدانم هر اثنانی اثنان است و هر اثنانی زوج است تا بتوانم بگویم همه اثنان هایی که در عالم است را می دانم زوج است. چون چیزهایی هست که در واقع اثنان است ولی من نمی دانم اثنان است. مثلاـ در دست فلان شخص است و نمی دانم.

من نگفتم هر اثنانی که باشد من می دانم اثنان است تا بعدا بگویم هر اثنانی زوج است.

ص: ۴۷

پس دو علم لازم است ولی آن دو علم این نیست. پس گفته ما مورد اعتراض معترض واقع نمی شود ما دو گفته دیگر داریم و به دو صورت دیگر می توانیم حرف بزنیم که در یک صورت اصلا سوال تو نمی آید و در یک صورت سوال تو می آید و جواب همان است که دادیم.

مصنف می گوید ما در وقتی که ادعا می کنیم «کل اثنان زوج» یک علم را ادعا نمی کنیم و نمی گوییم یک علم کافی است تا نقض کنی، بلکه ما در کنار «کل اثنان زوج» یک علم دیگر هم داریم ولی ادعا نمی کنیم که آن علم را حتما داریم.

پس مصنف می گوید ما یکی از دو کار را می کنیم.

کار اول: یا از اول می گوییم کل اثنان که می دانیم اثنان است زوج می باشد.

کار دوم: یا می گوییم کل اثنان زوج است و باید علم بانه اثنان را باید ضمیمه کنیم تا نتیجه بگیریم که این هم زوج است.

ادامه بحث اینکه آیا علم بالفعل به کلی، علم بالفعل به جزئیات آن است یا خیر؟ ۹۲/۰۷/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۷۴ سطر اول قوله (بل الجواب)

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا علم بالفعل به کلی، علم بالفعل به جزئیات آن است یا خیر؟

گفتیم «کل اثنین زوج» یک کبرای کلّی است و حکمی که در این کبرای کلّی است بر صغریاتِ اثنین صدق می کند. وقتی می گوییم «کل اثنین زوج» معنایش این است که این اثنینِ بالخصوص، زوج است، آن اثنینِ بالخصوص هم زوج است و هکذا. یعنی حکم روی نوع رفته ولی روی افراد اثنین پخش می شود. علم ما به «کل اثنین زوج» علم بالفعل می شود اما علم ما به اینکه این اثنینِ بالخصوص، زوج است علم بالقوه است یعنی به عبارت دیگر: علم ما به اینکه این چیز زوج است بالقوه می باشد یعنی ابتدا باید ثابت کنیم که این چیز اثنان است تا کبرای کلی بیاید و ثابت کند که زوج است. ابتدا قضیه «کل اثنین زوج» را داریم سپس به چیزی برخورد می کنیم که اثنین بودنش معلوم نیست ولی در واقع اثنان است. این هم بالقوه زوج است یعنی در خارج، حقیقه و واقعا زوج است اما در علم من بالقوه زوج است یعنی می توانم زوج بودن آن را کشف کنم و وقتی زوج بودن آن را کشف می کنم که اثنین بودنش کشف شود. وقتی معلوم می شود که اثنین است معلوم می شود زوج است به اینصورت می گوییم که این شی اثنان است و هر اثنانی زوج است پس این شی زوج است.

ص: ۴۸

پس وقتی «کل اثنین زوج» در نزد ما روشن می شود ما دو علم داریم ۱ـ علم به کبری که می گوید هر اثنینی زوج است ۲ـ علم به صغری که می گوید این زوج است.

اگر علم به کبری برای ما بالفعل حاصل شد علم به صغری، بالفعل نمی شود بلکه بالقوه است و بعداً باید آن را بالفعل کرد اما

چگونه بالفعل می کنیم؟ بر اثر تجربه یا مشاهده یا هر چیزی که متوجه می شویم این چیزی که درباره اش بحث می کنیم اثنان است. تا فهمیدیم این اثنان است آن کبرایی که بالفعل معلوم بود که «کل اثنین زوج» بود را ضمیمه می کنیم و نتیجه می گیریم که «فهذا زوج». در مثال «کل انسان حیوان» هم می گوییم وقتی این کبرای کلّی را می گوییم، بالفعل نزد ما این کبری «کل انسان حیوان» معلوم است ولی زید هم حیوان است. بعد از اینکه معلوم شد زید انسان است معلوم می شود که حیوان هم هست و علم به اینکه «زید حیوان» که بالقوه بود بالفعل می شود.

این مطلبی بود که مقدمةً گفتیم. حال کسی به ما اشکال می کند.

اشکال: این قضیه «کل اثنین زوج» که معلوم شما است در واقع معلوم شما نیست زیرا اگر معلوم شما بود هر چیزی که اثنان است را باید حکم به زوج بودنش کنید در حالیکه اگر در دست شخص دو عدد سنگ وجود دارد و ما از تعداد سنگها خبر نداریم از ما می پرسد که آنچه در دست من است آیا زوج است یا زوج نیست؟ ما نمی توانیم جواب بدهیم که زوج است. با اینکه می دانیم اثنان زوج است ولی نمی داانیم اثنانی که در دست این شخص است زوج است یا نه؟ پس نمی توان گفت «کل اثنین زوج». پس این عبارت معلومِ بالفعلِ شما نیست.

بحث ما در صحت و کذب قضیه «کل اثنین زوج» نیست بلکه بحث در این است که آیا معلوم بالفعلِ من هست یا نیست؟ اگر معلوم بالفعل من هست و من می دانم که زوج است پس این چیزی هم که در دست این شخص است یکی از افراد اثنین است و باید به آن هم بگویم که زوج است در حالی که نمی دانم زوج است پس معلوم می شود که «کل اثنین زوج» نزد من معلوم نشده اگر معلوم شده بود می گفتم مصادیق آن هم معلوم است.

جواب: مصادیق را بالقوه می دانی و کبری را بالفعل می دانی یعنی بالفعل می دانی که هراثنینی زوج است ولی بالقوه می دانی آنچه در دست این شخص است زوج است. این بالقوه وقتی بالفعل می شود که آن شخص دست خودش را باز کند و داخل دست او را ببیند که دو سنگ است و مصداق برای «کل اثنین زوج» می شود.

دوباره مطلب را تکرار می کنیم:

مصنف می گوید در این مساله، یک معلوم و یک مجهول داریم. معلوم همان کبرای کلی است که «کل اثنین زوج» است و بالفعل معلوم است. مجهول همان چیزی است که در دست این شخص قرار دارد که نمی دانیم چند تا است؟ که بالفعل مجهول است این مجهول، آن معلوم را از معلوم بودن در نمی آورد. (قسمت مهم جواب، همین بخش است) یک عامّی نزد شما معلوم است و یک خاصی نزد شما مجهول است عامّ «کل اثنین زوج» است. خاص همان چیزی است که در دست این شخص است که مجهول می باشد اما چه چیزِ خاص مجهول است؟ اثنین بودن خاص مجهول است و به تبع زوج بودنش مجهول است. این خاص که مجهول است به عام که معلوم است خسارتی وارد نمی کند. آن عام، هنوز هم معلوم و معتقد شما است. حتی الان هم که نمی دانید در دست این شخص چند تا سنگ است باز هم حکم می کنید که «کل اثنین زوج» و به این حکم هم علم دارید. معلوم می شود که آن خاصِ مجهول به این عامِ معلوم، جهل خودش را سرایت نمی دهد. پس آنچه که معلوم بوده، بالفعل معلوم است و هیچ وقت از معلومیت نیفتاده. شما گمان می کنید که آن مجهول این معلوم را مجهول کرد در حالی که اینگونه نیست و آن مجهول باید صبر کند تا با یک تغییری همراه شود و این معلومِ بالفعل را به آن تغییر ضمیمه کنید تا مجهول شما، معلومِ بالفعل شود یعنی این سنگ هایی که در دست این شخص است با امری (مثل باز کردن دست) همراه شود تا این شخص ببیند و اثنان بودن این سنگ روشن شود و آن کبری را ضمیمه می کنیم و این مجهول را معلوم بالفعل می کند.

مصـنف قبل از اینکه وارد جواب شود وارد مطالبی می شود و بعدا جواب را می گوید. مصنف ابتدا می گوید که ما دو مطلب را اراده نکردیم.

۱ـ ما نمی گوییم فقط یک معلوم داریم.

۲ـ مـا نمی گـوییم فقـط دو معلوم داریم که هر دو بالفعـل انـد بلکه می گوییم دو معلوم داریم که یکی معلوم بالفعـل است و یکی معلوم بالقوه است که مجهول بالفعل است و آن مجهول بالفعل که معلوم بالقوه است را معلوم بالفعل می کنیم.

اما آن یکی که معلوم است عبارتست از «کل اثنین وزج» که منحصـراً همین، معلومِ ما است اگر فقط این را داشـته باشـیم شـما می توانیـد بر مـا نقض کنیـد و بگوییـد که شـما گفتیـد «کل اثنین زوج» و آنچه که در دست من است اثنین است ولی تو نمی دانی. لـذا نقض وارد می شود. یعنی اگر بـدانم «کـل اثنین زوج» در کنار این قضـیه چیزی برای مجهول و معلوم بالقوه نیست و فقط یک معلوم دارم شخص می تواند نقض وارد کند که آنچه در دست من است اثنین است ولی نمی دانی.

مصنف می گوید پس دو معلوم داریم اما ابتدا طوری آن دو معلوم را بیان می کند که اشکال وارد می شود. سپس طوری بیان می کند که اشکال وارد نشود.

آن دو معلوم این است که هر چیزی که اثنان است واقعا می دانم که اثنان است و بالتبع می دانم که زوج است. این مطلب «که اگر بـدانم اثنان است می دانم زوج است» صـحیح است ولی آیا هر چیزی که اثنان است من واقعا می دانم که اثنان است؟ این واضح است که باطل است. پس دو علم را نباید اینطور تصویر کرد که هر چیزی که اثنان است می دانم که اثنان است و بالتبع می دانم که زوج است. این، دو تا علم است که هر دو علم را نـداریم بلکه دومی را فقط داریم یعنی هر چیزی که بـدانیم اثنان است بالتبع می دانیم زوج است ولی اینکه هر چیزی که اثنان است من می دانم اثنان است را نداریم.

ص: ۵۱

باید دو معلوم را اینگونه تصویر کرد ۱ــ می دانم آنچه که در دست تو است زوج است بالقوه. یعنی به شرطی که بدانم آنچه در دست تو است اثنان می باشد. ۲ــ می دانم که «کل اثنین زوج». این علم دومی، شرطی ندارد.

این صورت را قبول می کنیم و می گوییم آن بالقوه، جهلش را به این بالفعل سرایت نمی دهد بلکه این بالفعل اگر ضمیمه شود به آن بالقوه که تغییر کرده آن بالقوه را که معلوم بالقوه و مجهول بالفعل بود را معلوم بالفعل می کند.

توضیح عبارت

(بل الجواب عن هذا انا لم نقل انا نعرف کل اثنین زوج فاذا لم نعرف اثنین زوجا ینقض قولنا)

«هذا» یعنی آنچه ارسطو گفته.

جواب از اشکال این نیست که ارسطو از قول بعضی نقل کرده است بلکه جواب این است که ما نگفتیم که می شناسیم «کل اثنین زوج» را تا اگر اثنین را به عنوان زوج نشناختیم قول ما نقض شود.

یعنی ما نمی گوییم که: می دانیم هر اثنین زوج است. که فقط یک علم بالفعل داشته باشیم و علم دیگر که علم بالقوه باشد نداریم. اما اینطور نمی گوییم تا اگر اثنینی را به عنوان زوج نشناختیم قول ما نقض شود.

(و ایضا لم نقل انا نعرف من کل شی هو اثنان انه اثنان فتعرف انه زوج)

پس یک علم را ادعا نمی کنیم بلکه دو علم را ادعا می کنیم و الان که دو علم را ادعا می کنیم نمی گوییم آن دو علم این است که از هر چیزی که در خارج اثنان است می شناسیم که اولا اثنان است و ثانیا زوج است. یعنی اینگونه نمی گوییم که هر اثنانِ واقعی را می دانیم اثنان است و بالتبع می دانیم زوج است. این که بگوییم «بالتبع می دانیم زوج است» اشکالی ندارد اما اینکه بگوییم «هر اثنان واقعی را می دانیم اثنان است» صحیح نیست و غلط است.

ص: ۵۲

مراد از «هو اثنـان» یعنی «هو اثنـان واقعا» است و «انه اثنان» متعلق به «نعرف» است یعنی اینطور نیست که ما بگوییم هر شیئ که اثنان واقعی هست می شناسیم که اثنان است تا بدنبالش بفهمیم که زوج است.

(بل قلنا احد قولین)

بلکه یکی از این دو چیز را می گوییم که یکی از آن دو را توضیح دادیم و یکی را توضیح نـدادیم. یکی از آن دو را طوری بیـان می کنیم که اشکال مستشکل مطرح نشـود. و دیگری را طوری بیـان می کنیم که اشکال مستشکل وارد شود و جواب دهیم.

امـا اولی این است که مـا این طور عـالم شویم که «کل اثنین عرفناه اثنان فانه زوج» یعنی شـرط می کنیم و می گوییم هر اثنینی که بـدانیم اثنین است پس آن در علم مـا زوج است بله هر اثنـانی واقعا زوج است ولی هر اثنینی که بـدانیم اثنین است پس آن در علم ما زوج است در این صورت اشکال مطرح نمی شود چون می گویم هر اثنینی که بدانم اثنین است زوج می باشد حال آن شخصـی که سـنگی را در دست خودش گرفته و سوال می کند آیا زوج است یا نه؟ به او می گوییم که ما نمی دانیم آنچه در دست تو است اثنین می باشد یا نمی باشد. لذا نمی توانم بگویم زوج است.

امـا دومی این است که نگویم هر اثنـانی که می دانم اثنـان است زوج است بلکه اینطور بگویم که «هر اثنـانی را می دانم زوج است» و این قضـیه، تحلیل به دو قضیه می شود ۱ــ هر اثنانی زوج است ۲ــ اثنین هـایی که اثنین بودن آنها را نمی دانم. آنها، زوج هسـتند و در علم من هم زوج هسـتند ولی بالقوه زوج هستند و باید کاری کنم تا معلوم شود که زوج است و آن کار این است که روشن کنم آنچه که در واقع اثنان است من هم فهمیـدم که اثنان است وقتی می فهمم اثنان است حکم به زوجیت می کنم.

ص: ۵۳

پس حکمی داریم که زوجیت است و یکبار روی موضوع عام رفته و قضیه «کل اثنین زوج» را تشکیل داده و یکبار روی موضوع خاص رفته و مربوط به آنچه در دست این شخص است می باشد. و این قضیه که روی موضوع خاص رفته و مجهول است ضرری به آن قضیه ای که روی موضوع عام رفته نمی زند.

بعد از اینکه این خاص را که مجهو است تغییر می دهید و با حس می یابید که در دست این شخص اثنان وجود دارد همین مجهول بالفعل، معلوم بالفعل می شود. همین چیزی که تا الان می گفتید بالقوه «نعلم انه زوج» الان بالفعل می گویید که «نعلم انه زوج».

(اما ان کل اثنین عرفناه فانا نعرف انه زوج)

یا اینطور می گوییم که هر اثنینی را که شناختیم اثنان بود می شناسیم که زوج است یعنی شرط می کنیم هر اثنینی که اثنین بودنش معلوم باشد زوج بودنش معلوم است.

(او کل اثنین فی نفسه _عرفناه او لم نعرفه _ فهو فی نفسه زوج)

در صورت دوم قید «عرفناه» نمی آوریم بلکه «فی نفسه» می اوریم و مراد از «فی نفسه» یعنی «عرفناه او لم نعرفه» یعنی خود اثنین خارجی را می شناسیم اما اینکه من آن را می شناسم یا نمی شناسم توجهی ندارم. و می گوییم «کل اثنین فهو فی نفسه زوج» و مراد از «فی نفسه» یعنی با قطع نظ از معلوم بودنش یا معلوم نبودنش حکم می کنم به اینکه زوج است.

(اما القسم الاول فلا ینتقض بالشبهه التی وردت)

قسم اولی که می دانیم و گفتیم «کل اثنین عرفناه فانا نعرف انه زوج» بود، شبهه در مورد آن وارد نمی شود چون هیچ تخلفی ندارد. پس نقضی بر آن وارد نمی شود.

(و اما الوجه الثانی فهو معرفه عامیه لا یناقضه الجهل الخاصی)

اما قسم دوم معرف عامیه و عامی است عامی یعنی کلی است. یعنی قضیه، قضیه کلی است و حکم روی کلّی رفته است. که «کل اثنین زوج» می باشد.

«لا یناقضه»: جهل که خاص است مناقض با این عام نیست یعنی این اثنین بالخصوص را نمی دانم که آیا زوج است یا نه؟ بلکه این جهل خاص در یک صورت به آن معرفت عام ضمیمه می شود و جهل خاص بر طرف می شود و علم خاصی در کنار علم عام برای من درست می شود.

ترجمه: وجه دوم معرفت عامی است که جهل خاص (یعنی جهل در یک مورد خاص) مناقض آن نیست).

(لانا و ان لم نعلم ان الذی فی ید فلان زوج او لیس بزوج)

ما می دانیم اثنان زوج است ولی نمی دانیم آنچه در دست فلانی است آیا زوج است یا نیست؟ چون نمی دانیم آنچه در دست فلان شخص است اثنان است.

(فعِلمنا ان کل اثنین فهو فی نفسه زوج ثابت معناه غیر باطل)

معنای این معلوم کلی ما ثابت است و باطل نیست و با جهل خاص، باطل نمی شود. جهل خاص چیز جدایی است و این علم ما که به این عام تعلق گرفته چیز جدایی است.

ص: ۵۵

(و اما ما جهلناه فانه داخل فی علمنا بالقوه لا بالفعل)

آنچه که نزد ما مجهول است معلوم بالقوه است و معلوم بالفعل نیست. و معلوم بالقوه نمی تواند معلوم بالفعل را مجهول کند.

ترجمه: آنچه که مجهول ما است یکی از مصادیق علم بالقوه ما است نه اینکه مصداق علم بالفعل می باشد (که می تواند بالفعل شود و ما آن را بالفعل می کنیم)

(فالجهل به لا یکون جهلا بالفعل بما عندنا)

جهل به این امر خاص، جهل به آنچه که نزد ما است (که مراد امر عام است) نیست. امر عام (کل اثنین عام) نزد ما است و این امر خاص نزد ما مجهول است. جهل به این امر خاص، باعث جهل به آن امر عام نمی شود.

«جهل بالفعل»: جهل بالفعل به آنچه نزد ما است نمی باشد بلکه جهل به یکی از معلومات بالقوه ای است که تحت این معلوم بالفعل مندرج است.

(و اذا حصل عندنا ان الذی فی یده اثنان و تذکرنا المعلوم الذی کان عندنا)

حال اگر جهلِ خاصِ ما برطرف شد یعنی فهمیدیم که آنچه در دست فلان شخص است اثنان می باشد دراینصورت آن که مجهول بود معلوم می شود و آن معلوم قبلی را که قبلا داشتیم تذکر می دهیم و متذکر می شویم و کنار این معلوم جدید قرار می دهیم.

یعنی «کل اثنین زوج» را می دانستیم اما «هذا الذی فی ید فلان اثنان» را نمی دانستیم. موضوع و محمول در قضیه دوم با موضوع و محمول در قضیه اول فرق می کند. ولی موضوعِ یکی، مصداق برای موضوع دیگری است.

ص: ۵۶

ترجمه: وقتی که حاصل شد آنچه در دست فلان شخص است اثنان است و متذکر شدیم آن معلومی را که (کبرای کلی را) که قبلا داشتیم.

(عرفنا فی الحال ان الذی فی یده زوج)

در همان حالی که متذکر کبرای کلی شدیم و به این صغری چسباندیم می شناسیم که آنچه در دست فلانی است زوج است.

(فاذن مجهولنا غیر معلومنا)

پس آنچه که مجهول ما بود (که اثنان بودن ما فی ید فلان بود) غیر از معلوم است (که زوج بودن کل اثنین است).

(و لیس اذا لم نعرف ان شیئا ما هو زوج امرلا _ لانا لا نعرف انه اثنان ام لا _ یبطل ذلک ان نعلم ان کل ما هو اثنان فهو زوج)

اگر من علم اول را نداشتم علم دوم من را باطل نمی کند. اگر ندانستم که شی زوج است یا نه؟ به این جهت که نمی دانستم اثنان است یا نه؟ اینکه نمی دانستم زوج است یا زوج نیست باطل نمی کند آن مطلبی را که من به طور کلی از ابتدا می دانستم که هر چه اثنان است زوج می باشد این که من نمی دانم چرا زوج است به خاطر این است که نمی دانم اثنان است اگر به زوج بودن آن علم ندارم به خاطر این است که به اثنان بودنش علم ندارم نه به خاطر اینکه نمی دانم «کل اثنین زوج».

ترجمه: وقتی نمی دانم آنچه در دست فلانی زوج است یا نه؟ چون نمی دانم که اثنان است یا نه؟ این ندانستن من باطل نمی کند (کلمه لیس بر سر یبطل داخل می شود) این دانسته را که «کل ما اثنان فهو زوج» یعنی آن ندانسته من این دانسته من را باطل نمی کند.

ص: ۵۷

(فتکون قد علمنا ایضا ان ذلک زوج من زوجه)

دانستیم که آنچه در ید فلانی است زوج است. ابتدا نمی دانستم زوج است ولی الان که کبرای کلی را ضمیمه کردیم دانستیم که زوج است.

البته قبل از اینکه کبری را ضمیمه کنیم می دانستیم که ما فی یده زوج است. اما من وجه می دانستیم اما بعد از ضمیمه کردن کبری فهمیدیم که ما فی زیده زوج است بالفعل.

مراد از من وجه، بالقوه است.

ترجمه: همانطور که دانستیم که «کل اثنین زوج» همچنین دانستیم که ما فی ید فلان هم زوج است ولی من وجه و بالقوه دانستیم و الان بالفعل شد.

(فبهذا یزول ذلک الشک)

پس به این بیان و جوابی که دادیم، شک و اشکالی زائل می شود. نه به آن چه که ارسطو گفته. آنچه که ارسطو گفته مزیل شک و اشکال نیست.

بیان اشکال مانُن و جواب آن ۹۲/۰۷/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۷۴ سطر ۱۳ قوله (و قد ذکر)

موضوع: بیان اشکال مانُن و جواب آن

اشکال مانُن: اگر مجهولی داشتیم و با مقدماتی به آن مجهول عالم شدیم از کجا می دانیم که این مجهول همان مجهول است.

اشکال سومی که در این فصل مطرح می شود اشکال معروفی است که یکی از فلاسفه یونان بر سقراط وارد می کند و سقراط جوابی می دهد که مصنف آن جواب را نمی پسندد و افلاطون جوب دیگر می دهد که مصنف آن جواب را هم نمی پسندد و خود مصنف می گوید من در منطق در بخش قیاس، جواب اشکال مانن را مستوفی گفتم و الان در باب برهان دوباره تکرار می کنم. و سپس خودش جواب می دهد.

ص: ۵۸

این اشکال و جواب که مصنف بیان می کند در کتاب اسفار جلد ۳ صفحه ۴۹۱ مطرح شده است یعنی در فصل هشتم از طرف دوم از مرحله دهم آمده است.

بیان اشکال: مانن از سقراط سوال می کند که شما مجهولی را دارید و می خواهید آن مجهول را معلوم کنید. ا زمعلومهای دیگر استفاده می کنید تا این مجهول را معلوم کنید. بعد از اینکه معلومهای دیگر را رسیدگی کردید چیزی در ذهن شما می آید و علم جدیدی پیدا می کنید. اما از کجا می دانید این علم جدیدی که آمده همان است که شما بدنبال آن بودید؟ شما می خواستید این مجهول را معلوم کنید و علمی آمد اما نمی دانید که این علم، آیا آن مجهول را معلوم کرد یا چیز دیگری را معلوم کرد. الان که چیزی معلوم شده از کجا می فهمید آنچه که معلوم شده همان است که مجهول بوده است؟

اشکالی که مطرح می کند به همین صورت است که بیان کردیم ولی برای اینکه مانن مفصّل حرف بزند دو شقّ را مطرح می کند و می گوید آنچه که به دنبالش هستید دو حالت دارد:

۱ ـ یا از اوّل معلوم بوده.

۲ ـ یا از اوّل مجهول بوده.

اگر معلوم بوده چرا بدنبال آن رفتید چون تحصیل حاصل می شود. و تحصیل حاصل باطل است تحصیل حاصل یعنی جمع بین مثلین، و جمع بین مثلین یعنی جمع بین متناقضین، و چون جمع متناقضین باطل است پس جمع مثلین هم باطل است پس تحصیل حاصل باطل است.

ص: ۵۹

اما اگر آنچه که بدنبالش هستید مجهول است آن را طلب می کنید ولی بعد از طلب کردن از کجا می دانید که به آن رسیدید. شاید به چیز دیگر رسیدید نه به این چیزی که بدنبالش بودید. این اشکالی است که مانن بر سقراط وارد می کند. در ادامه مثال می زند و می گوید عبدی از منزل مولی فرار کرده و مولی می گوید بدنبال عبد بگردید و آن را پیدا کنید. کسی که این عبد را دیده باشد وقتی آن را پیدا کند آن را می شناسد اما اگر کسی عبد را ندیده وقتی مصادف با این عبد می شود از کجا می داند که این، عبدی است که مولی آن را طلب می کرده و برای بدست آوردن آن جایزه ای را قرار داده است.

عبد آبق که چهره اش مجهول است و آشنا نیست. وقتی آن را می بینیم نمی شناسیم. اگر معلوم است و فرار نکرده طلب کردنش جا ندارد و اگر مجهول است وقتی به آن می رسیم او را نمی شناسیم. نظیر همین بحث که در عبد آبق وجود دارد در مطلبی که مجهول است وجود دارد که وقتی به آن مطلب مجهول می رسیم نمی دانیم که این، آیا همان چیزی است که ما بدنبالش بودیم؟

توضیح عبارت

(و قد ذکر ان مانن الذی خاطب سقراط فی ابطال التعلیم و التعلم)

ذکر شده که مانن که خطاب کرده به سقراط برای اینکه تعلیم و تعلّم را باطل کند.

(قال له)

مانن به سقراط اینچنین گفته است.

ص: ۶۰

(ان الطالب علما مّا ان يكون طالبا لما يعلمه فيكون طلبه باطلا)

كسى كه يك نوع علمى را طلب مى كند مثلا مى خواهد بداند كه «عالم حادث است» يا «زيد حيوان است» يكى از دو حالت را دارد ۱ ـ يا طلب مى كند آنچه را كه مى داند. در اين صورت طلبش باطل است (يعنى چيزى كه نزد او است را طلب مى كند و اين، تحصيل حاصل است كه باطل است).

(و اما ان يكون طالبا لما يجهله فكيف يعلمه اذا اصابه؟)

۲ ـ يا طلب مى كند آنچه را كه نمى داند، در اين صورت از كجا مطلوب را مى شناسد بعد از اينكه به آن مى رسد (شايد علم ديگرى پيدا كرده كه ارتباطى با مجهول ندارد).

(كمن يطلب عبدا آبقا لا يعرفه فاذا وجده لم يعرفه)

مثل كسى كه طلب مى كند عبد فرارى را كه نمى شناسد، كسى كه طلب مى كند ممكن است خود مولى باشد. چون عبدى را نديده و با توصيف خريده است و اين عبد قبل از اينكه به دست مولى برسد فرار كرده است.

«فاذا وجده» اگر آن عبد آبق را يافت نمى شناسد. در نتيجه نمى تواند بگويد همان چيزى كه بدنبالش بودم را يافتم.

صفحه ۷۴ سطر ۱۵ قوله (فتكلف)

جواب سقراط از اشكال مانن: سقراط شروع به جواب دادن مى كند و اين سائل را در بحث رياضى مى برد و مى گويد شما به مساله رياضى جاهل هستى و از معلومات علم رياضى استفاده مى كنى و آن مساله براى شما حل مى شود و وقتى حل شد مى فهمى آنچه كه بدست آوردى همان است كه بدنبالش بودى. مثلا فرض كن كه نمى دانى مجموع سه زاويه داخل مثلث برابر با دو قائمه است يا به تعبير ديگر نمى دانى كه سه زاويه مثلث برابر با نصف زواياى مربع است. لذا شروع به استدلال مى كنى و بعد از استدلال مى فهمى كه سه زاويه داخلى مثلث برابر با دو قائمه يا نصف زواياى مربع است. يعنى همان چيزى كه بدنبالش بودى را مى فهمى پس اينچنين نيست كه وقتى مطلوب خودمان را يافتيم آن را نشناسيم بلكه بعد از يافتن مطلوب، مى فهميم كه اين، همان چيزى است كه بدنبالش بوديم.

بررسی جواب سقراط: مصنف می فرماید این جواب، کافی نیست چون مانن می پرسد که چگونه این مجهول را می یابید. سقراط، یک مثال می زند. یعنی همان چیزی را که مانن اشکال کرده سقراط در جواب دادن می آورد. مانن می گوید شما مجهول نمی یابید ولی سقراط می گوید مجهول را می یابیم. به قول مصنف او گفته، قیاس ما را به نتیجه ای می رساند که نمی دانیم همان مطلوبِ اولیِ ما است شاید چیز دیگر باشد. سقراط به او گفته این قیاس را نگاه کن که ما را به نتیجه می رساند و ادعا هم کرده که نتیجه، همان چیزی است که اولاً مطلوب ما بود. مانن جواب می دهد که سوال من همین است که در این مساله ریاضی از کجا فهمیدی این معلوم همان مجهول است. این دلیل ثابت کرد سه زاویه مثلث برابر با دو قائمه است ولی از کجا می دانی این، همان است که تو بدنبال آن هستی.

گویا سقراط می خواهد مطلب را امر بدیهی کند و بگوید تو وقتی قیاس را می شنوی در ذهن خودت می یابی که این همان مجهول تو است که حل شد یعنی نمی خواهد جواب آن را بدهد بلکه می گوید مراجعه به وجدانِ خودت کن، می گوییم این مطلب، جواب برای مانن نمی شود. چون مانن می گوید من به وجدان خودم مراجعه می کنم و آن را نمی یابم پس باید جواب کامل داد.

توضیح عبارت

(فتكلف سقراط فی مناقضته)

سقراط در مناقضه مانن به زحمت افتاد یعنی راه را درست نرفت.

ص: ۶۲

تعبیر به «مناقضه» کرد یعنی جواب حلّی به او نداد و شبهه را حل نکرد بلکه نقض بر او وارد کرد.

(اَن عَرَض علیه ماخذ بیان شکل هندسی)

بر مانن، ماخذ بیان شکل هندسی را عرضه کرد.

مراد از ماخذ، به معنای مدرک و دلیل است یعنی یک شکل هندسی آورد و مدرکِ آن شکل هندسی که قیاس است را هم آورد و گفت این مدرک، مجهول تو را معلوم کرد پس قیاس می تواند مجهول را معلوم کند.

(فقرّر عنده ان المجهول کیف یصاد بالمعلوم بعد ان کان مجهولا)

ثابت کرد و بیان کرد نزد مانن که مجهول چگونه صید می شود با معلوم، بعد از مجهول بود. یعنی چگونه در دامی که معلوم وجود دارد مجهول می آید و معلوم می شود.

(و لیس ذلک بکلام منطقی)

مصنف می فرماید این جواب، جواب منطقی نیست چون در جواب منطقی باید اشکال را جواب داد و بر طرف کرد نه اینکه یک نمونه ای برخلاف نشان داد.

(لانه بیّن ان ذلک ممکن)

زیرا سقراط بیان کرد که صیدِ مجهول ممکن است یا به عبارت دیگر، یافتن مجهول با قیاس ممکن است.

(فاتی بقیاس انتج امکان ما کان اتی به مانن بقیاس انتج غیر امکانه و لم یحل الشبهه)

کلمه «ما» در «ما کان» کنایه از تعلیم و تعلّم است.

«فاتی بقیاس» تفسیر برای «بیّن» است یعنی چگونه بیان کرد که این، امکان دارد؟ به این صورت بیان کرد که سقراط، قیاسی در آورد که امکان تعلیم و تعلم را نتیجه داد آن تعلیم و تعلمی که مانن برای آن قیاسی آورد که ناممکن بودن تعلیم و تعلم را نشان می داد (اما سقراط قیاسی آورد که ممکن بودن تعلیم و تعلم را نشان می داد) یعنی سقراط، قیاس مانن را با قیاس دیگری نقض کرد ولی شبهه مانن جواب داده نشد.

ص: ۶۳

«و لم یحل» سقراط، شبهه را حل نکرده یا شبهه حل نشد.

صفحه ۷۵ سطر ۳ قوله (و اما افلاطون)

جواب افلاطون از اشکال مانن: نظر افلاطون این است که نفس انسانی قدیم است یعنی قبل از اینکه به بدن تعلق بگیرد ساخته شده است. مشاء معتقد است که نفس، حادث است یعنی یعنی این بدن شروع به درست شدن می کند تا کامل شود وقتی کامل می شود استعداد دریافت نفس را پیدا می کند و از جانب عقل فعال، نفسی انشاء می شود و وجود می گیرد (نه اینکه نفسِ موجودی افاضه شود) که مناسب با این مرکب باشد سپس به این مرکب افاضه می شود. پس نفس، سابقه وجود ندارد وقتی که موجود شد به بدن تعلق می گیرد و چون بدن، تاریک است از همان ابتدا نفس به این بدنِ تاریک تعلق می گیرد و به سرایتِ تاریکی بدن، تاریک می شود. سپس باید نور کسبی یدا کند تا علمی برایش بوجود آید. علم را باید کسب کند چون از ابتدا تاریک است. اما افلاطون این مبنا را قبول ندارد و می گوید نفوس قبل از ابدان خلق شدند و چون مجرد بودند و در مجرد، غیبت و تاریکی وجود ندارد لذا همه نفوس به عمه علوم عالم بودند مثل عقول که ارتباط با ماده ندارند لذا همه علوم را می دانند. انسانها هم چون نفسشان قبل از تعلق به بدن، مجرد بود همه علوم را می دانند سپس خدا تبارک این نفسِ مجرد را که مناسب با این بدن است به این بدن داد و آن نفسِ مجرد را به بدن دیگر داد به این صورت نفوسی که در قدیم موجود بودند به بدن های حادث تعلق گرفتند. با تعلق به بدن، تاریکی بدن به آنها سرایت کرد و آنچه را که به عنوان علوم داشتند فراموش کردند و نسیان عارض شد و اگر از آنها بپرسی که چیزی می دانی یا نه؟ جواب می دهد که چیزی نمی دانم. سپس شروع به کسب می کند و کم کم آنچه را که کسب می کند یادآوری می شود. می فهمد که این همان است که قبلا می دانسته است. یعنی علم جدید کسب نمی کند بلکه همان چیزی را که قبلا بلد بوده الان معلوم می شود.

افلاطون معتقد است که تعلقِ نفس، باعث نسیان است و تعلّم نفس باعث تذکر است. در این صورت اگر مجهولی را دنبال می کنیم و می یابیم می فهمیم که این مجهول همان است که بدنبالش بودیم. و اشکال، جواب داده می شود.

خلاصه جواب افلاطون: پس جواب افلاطون این می شود که آنچه من یافتم تذکر آن چیزی است که داشتم. و وقتی متذکر به آن شدم می فهمم که این همان چیزی است که من می خواستم چون این علم را قبلا داشتم و نا آشنا با آن نبودم بعداً فراموش کردم و وقتی بر می گردد همان آشنای من بر می گردد. لذا کاملاً آن را می شناسم اینطور نیست که مجهول باشد. این کلام افلاطون بود.

بررسی جواب افلاطون: مصنف از دو جهت این کلام را قبول ندارد.

جهت اول: مصنف، نفس را قدیم نمی داند و طرفدار قول ارسطو است که نفس را حادث می داند.

جهت دوم: در خود تذکر هم باز این مشکل است که چگونه وقتی متذکر شدید می دانید که این، همان است که بدنبالش هستید چون تمام علومی که در ذهن شما است آشنا هست حال یکی از آنها به سمت شما هجوم آورده از کجا می دانید که این همان است که بدنبالش بودید. لذا اشکال مانن همچنان موجود است. پس کلام افلاطون هم صحیح نیست.

توضیح عبارت

(و اما افلاطون فانه تکلف حل الشبهه و قال ان التعلم تذکر)

افلاطون خودش را برای حل شبهه به زحمت انداخته و گفته تعلم، تذکر است و کسب علم نیست.

ص: ۶۵

(یحاول بذلک ان یصیر المطلوب قد کان معلوما قبل الطلب و قبل الاصابه)

«یحاول» به معنای «یقصد» است یعنی افلاطون به این کلامش قصد می کند که اینچنین بگوید که مطلوب (همان چیزی که مجهول ما است و ما آن را طلب می کنیم) قبل از اینکه آن را طلب کنیم و به آن برسیم نزد ما معلوم بوده. سوال این است که اگر معلوم بوده چرا بدنبال آن می روید؟ جواب می دهد که «ولکن انما ...»

(و لکن انما کان یطلب اذ کان قد نسی)

الان طلب می کنیم چون فراموش شده.

(فلما تادی الیه البحث تُذُکِّر و تُعُلِّم)

وقتی جستجوی علمیِ من به این مطلوب منتهی شد این مطلوب، مورد تذکر و مورد تعلّم واقع می شود و من متذکر آن می شوم و به آن عالم می شوم.

(فیکون انما علم الطالب امرا کان عَلِمَه)

طالب، چیزی را می داند که قبلا می دانست. الان هم آن را متذکر شد.

(فکانّ افلاطون قد اذعن للشبهه و طلب الخلاص منها فوقع فی محال)

مصنف می فرماید گویا افلاطون، شبهه را پذیرفته و نخواسته که جواب بدهد. گفته شبهه وارد است و ما مطلوب خودمان را نمی شناسیم اما چون علمِ ما تذکر است مطلوبمان را می شناسیم. یعنی اگر علم ما تذکر نبود شبهه مانن وارد بود.

«فوقع فی محال» اگر نسخه به صورت «فی المحال» بود معنی عبارت این می شود: همان اشکال قبلی که در بحث تعلّم داشتیم در باب تذکر هم می آید.

ص: ۶۶

اما اگر «ال» نداشته باشد معنی این می شوند: که در یک محالی افتاده که منظور از محال، همین قول به تذکر است چه مستلزم قول به قدم نفس است که قول به قدم نفس بنابر نظر مصنف محال است پس افلاطون در محال افتاده یعنی به چیزی قائل شده که باطل است و آن چیز، قِدَم نفس است.

(و هذا شی کنا قد استقصینا کشفه فی تلخیصنا للکتاب الذی فی القیاس)

تا اینجا قول سقراط ذکر شد که جوابش کافی نیست. قول افاطون هم ذکر شد که گفتیم جوابش کافی نیست. حال خود مصنف شروع به جواب دادن می کند

«هذا شی»: این اشکالی که مانن کرده است اشکالی است که ما به نهایت رساندیم کشف این اشکال و پرده برداشتن از این اشکال را (یعنی جواب دادن و حل کردنش را) در وقتی که کتاب ارسطو را که در قیاس بود تلخیص می کردیم.

توضیح: کتاب شفا، تلخیص کتاب ارسطو است. منظور مصنف از تلخیص این است که در بحث قیاس شفا این اشکال را جواب دادیم که در فصل ۱۹ از مقاله ۹ کتاب قیاس ص ۵۴۵ است.

(لکنا نحن مع ذلک نقول)

لکن ما با اینکه قبلا جواب دادیم الان شروع به جواب دادن می کنیم:

اگر مطلوب ما از همه جهات معلوم باشد طلب کردنش باطل است (چون از همه جهت معلوم است ما چه چیزی را طلب می کنیم؟) و اگر مطلوب ما از همه جهت مجهول باشد بعد از اینکه آن را بدست آوردیم نمی شناسیم و اشکال مانن وارد می شود. و اما اگر مطلوب، از جهتی معلوم باشد و از جهتی مجهول باشد از جهتِ مجهول را توجه می کنیم و آن را معلوم می کنیم. تمام طلب، برای معلوم کردنِ حیثِ مجهول است، آن حیث معلوم به ما کمک می کند که آن چیزی که ما بدنبالش بودیم همین است.

ص: ۶۷

بیان اشکال مانن و جواب مصنف از آن ۹۲/۰۷/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۷۵ سطر ۹ قوله (ان المطلوب)

موضوع: بیان اشکال مانن و جواب مصنف از آن

بحث در سومین اشکال موجود در این فصل داشتیم که اشکال مانن بود. مانن از سقراط پرسید اگر ما مجهولی داشته باشیم و به کمک مقدماتی که شما ادعا می کنید ما را به مجهول می رسانند به آن مجهول عالم شویم از کجا می فهمیم که آنچه ما عالم شدیم همان است که نزد ما مجهول بود شاید صورت علمیه چیز دیگری در نزد ما حاضر شده نه صورت علمیه ای که آن را طلب می کردیم به عبارت دیگر مانن به سقراط اینچنین می گفت که آن چه ما طلب می کنیم اگر معلوم باشد معنی ندارد که آن را طلب کنیم و اگر مجهول باشد جا دارد آن را طلب می کنیم ولی با رسیدن به آن، تشخیص نمی دهیم که این همان مجهولی است که ما آن را می خواستیم و در طلبش بودیم. پس راه تعلیم و تعلم بسته است و هیچ راهی نداریم برای اینکه چیزی که مجهول است را معلوم کنیم و بیابیم. جوابی سقراط داد و جوابی از افلاطون نقل کردیم اما الان جواب از خود مصنف می خواهیم بیان کنیم.

جواب مصنف از اشکال مانن: شیء اگر من کل جهه مجهول باشد قابل طلب کردن نیست چون چیزی که از همه جهت مجهول است در واقع نزد ما معدوم است ولو در خارج موجود باشد. و چیزی که معدوم است متعلق طلب و اراده واقع نمی شود چون ما بدنبال چیزی که معدوم است نمی رویم و آن را اراده نمی کنیم و چیزی که از همه جهت معلوم است مورد طلب قرار نمی گیرد چون اگر بخواهیم آن را طلب کنیم تحصیل حاصل می شود. ولی ما این شیئی را که داریم طلب می کنیم از یک جهت عالم هستیم و از یک جهت جاهل هستیم و به آن جهتی که جاهل هستیم آن را طلب می کنیم تا آن جهل را برطرف کنیم. وقتی به آن رسیدیم آن جهتِ معلوم، آدرس می شود برای اینکه بشناسیم که این چیزی که بدست آمده همان مجهول و مطلوب است.

ص: ۶۸

در ما نحن فیه و ضعیت اینگونه است که آن قضیه مطلوبه مثل «العالم حادث» نزد ما حاضر است ولی نمی دانیم آیا حق است یا حق نیست. «العالم» و «حادث» را تصور می کنیم. تصوراً هر دو نزد ما هستند و بالفعل هم تصور می شوند ولی نمی دانیم که آیا می توان حادث را بر عالم حمل کرد یا نه؟ تصدیق برای ما مجهول است اما تصور برای ما معلوم است چون عالم و حادث را تصور کردیم اما نمی دانیم که آیا می توان حادث را بر عالم حمل کرد و گفت «العالم حادث» یا نمی توان گفت. پس اینگونه نیست که «العالم حادث» را به هیچ وجه در ذهن نداشته باشیم بلکه در ذهن ما هست و می دانیم که این مساله (حادث بودن عالم) برای ما مجهول است.

سپس می گوییم «العالم حادث» را بالقوه می شناسیم یعنی خود تصدیق را هم بالقوه داریم. چون به طور کلی می دانیم که

«کل متغیر حادث» اگر تشخیص بدهیم که عالم متغیر است آن حادثی که بر «کل متغیر» حمل شده بر عالم هم حمل می کنیم و ما کانّه بالقوه می دانیم که عالم حادث است چون بالفعل می دانیم که «کل متغیر حادث». کافی است که به یک نحوه ملاحظه کنیم که عالم متغیر است. اگر توانستیم عالم را مصداق برای متغیر قرار دهیم حل می شود می فهمیم که عالم حادث است. و همان چیزی که در ذهن داشتیم و می دانستیم که نمی دانیم برای ما روشن می شود. اینطور نیست که نتوانیم تشخیص بدهیم که چه چیز را فهمیدیم. ما دنبال این بودیم که عالم حادث است یا نه؟ مفرداتِ آن متصوَّر بود. تصدیق بالقوه هم داشتیم. در ضمن «کل متغیر حادث»، تصدیق داشتم که عالم حادث است اما بالفعل نبود چون نمی دانستم که عالم متغیر است. به محض اینکه فهمیدم عالم متغیر است تصدیق بالقوه تبدیل به تصدیق بالفعل می شود. یعنی به همان چیزی که تصدیق بالقوه داشتم تصدیق بالفعل کردم. پس آن شی نزد من مجهولِ کامل نبود لذا الان که معلوم شد می فهمم که چه چیز معلوم شد. می دانم همان چیزی که طلب می کردم معلوم شد. سپس اینکه مانن گفته وقتی تو به آنچه که طلب می کنی میرسی از کجا می دانی این همان است که قبلاً طلب می کردی جوابش این است که همه آن چیز در اختیار ما بوده و فقط یک چیز آن معلوم نبوده که الان معلوم شده است.

پس روشن می شود که آنچه بدست آمده همان است که طلب می کردیم.

ملاحظه کنید که دوباره این مساله را رسیدگی کنیم: می گوییم «العالم حادث» که اجزاء آن بالفعل متصورند. نسبتش بالقوه مورد تصدیق است اما نسبتِ بالخصوص، بالقوه مورد تصدیق است اما نسبت عام، بالفعل مورد تصدیق است.

«کل متغیر حادث» که نسبت عام است بالفعل مورد تصدیق است. اما آن خاص را که یکی از مصادیق متغیر است یعنی عالم، آیا حادث است یا نیست؟ این، بالقوه نزد ما روشن است. پس در خصوص، عالمِ بالقوه هستم و در عام، عالم بالفعل هستم و در همین خصوص، متصور بالفعل هم هستم. آنچه که مجهول است این است که مصدِّق بالفعل نیستم. پس اگر دقت شود معلوم می شود که دایره جهل خیلی کم است.

گفتیم علم بالفعل به کلّی داریم که کبری است. بالفعل، طرفین این جزئی را تصور می کنیم جزئی را بالقوه تصدیق می کنیم. و فقط بالفعل آن را تصدیق نکردیم و باید آن را بالفعل تصدیق کنیم. اگر بالفعل تصدیق کردیم دیگر ابهامی نداریم. وقتی بالفعل، تصدیق می کنیم که بدانیم این جزئی، جزئی آن کلی است. همین را که فهمیدیم همه چیز معلوم می شود و متوجه می شویم آنچه که بدست آمده همان است که طلب می کردیم.

سپس تنظیر به عبد آبق می کند (همانطور که مانن مثال به عبد آبق است) و می گوید عبد فراری را تصور می کنیم یعنی آدرسی از عبد فراری به ما می دهند و گفته می شود مثلا رنگ پوست او چیست؟ قدش چه مقدار است؟ چطور لباس می پوشد؟ آدرس های مختصری به ما داده می شود و ما تصور اجمالی از آن می کنیم اما از آن آدرس ها تصور تفصیلی داریم. اما اینکه این آدرس ها بر آن عبد منطبق است تصور و تصدیق اجمالی دارد ولی خود این آدرس ها را فهمیدیم و هیچ ابهامی ندارد. طریق را هم بلد هستیم یعنی یا در ابتدای راه یا در انتهای راه به عبد فراری می رسیم اما نمی دانیم در کجای راه است؟ ما آدرس ها را بر شخص واحدی تطبیق نکردیم. طریق همان کبری است که آن را طی می کنیم. این آدرس ها همان حد وسط است (مثل متغیر می ماند همانطور که وقتی متغیر را بر عالم تطبیق کردیم همه چیز حل شد آدرس را اگر تطبیق کردیم همه چیز حل می شود و عبد آبق مشخص می شود) این را باید بر یک اصغر منطبق کنیم تا صغری معلوم شود. کبری معلوم است چون کبری این است که هر کس این آدرس ها بر او منطبق است عبد آبق است. اما صغری معلوم نیست یعنی شخصی که این آدرس ها بر او منطبق است را پیدا نکردیم اگر پیدا کنیم مجهول، معلوم می شود و معنی ندارد که بگوییم من نمی دانم آنچه که طلب کردم همان مجهول است.

توضیح عبارت

(لکنا نحن مع ذلک نقول)

با اینکه این مطلب را در کتاب قیاس به صورت مستقصی تبیین کرده بودیم در اینجا اینگونه می گوییم (یعنی جواب را دوباره می گوییم).

(ان المطلوب لو کان معلوما لنامن من کل جهه ما کنا نطلبه)

مطلوب اگر از همه جهت معلوم باشد ما آن را طلب نمی کنیم زیرا طلب کردن آن، تحصیل حاصل است.

(ولو کان مجهولا لنا من کل جهه ما کنا نطلبه)

«ما» در «ما کنا» نافیه است.

مطلوب اگر از همه جهت مجهول باشد ما آن را طلب نمی کنیم زیرا مجهولِ از هر جهت، مثل معدوم است و طلب اراده به معدوم تعلق نمی گیرد تا ما آن را طلب کنیم.

(فهو معلوم لنا من و جهین مجهول من وجه)

پس این چیزی که مجهول ما است نباید از هر جهتی معلوم یا مجهول باشد بلکه باید از دو جهت نزد ما معلوم باشد و از یک جهت نزد ما مجهول باشد.

(فهو معلوم لنا بالتصور بالفعل و معلوم لنا بالتصدیق بالقوه)

اما دو جهتی که نزد ما معلوم است چیست؟ می فرماید آن که طلب می کنیم با تصور برای ما معلوم بالفعل می شود. (بالفعل، قید برای معلوم است، یعنی تصورش، بالفعل است. معلومیتش از جهت تصور، بالفعل است یعنی تصوری که نسبت به آن داریم بالفعل است) و برای ما بالقوه، معلوم تصدیقی است (اما بالفعل معلوم تصوری بود).

(و انما هو مجهول لنا من حیث هو مخصوص بالفعل)

ص: ۷۱

«بالفعل» قید برای مجهول است. مراد از مخصوص، جزئی است. کلّی معلوم است اما جزئی معلوم نیست یعنی «کل متغیر حادث» را می دانم. جزئی آن که عالم باشد را نمی دانیم.

(و ان کان معدوما من حیث لا یخص ایضا بالفعل)

«بالفعل» قید برای معدوم است یعنی ولو معلوم بالفعل است از این حیث که مخصوص نیست یعنی از حیث عموم معلوم بالفعل است.

«ایضا» قید برای بالفعل است و می توان قید معدوما هم گرفت.

(فاذا سبق منّا العلم بان کل ما هو کذا فهو کذا من غیر طلب)

اگر ما علم سابق به کبری داشتیم و اصغر را با مشاهده یا امثال ذلک پیدا کردیم و با پیدا کردن اصغر، صغری تشکیل شد آن صغری را که الان بدست آوردیم با کبرایی که از قبل می دانستیم ضمیمه می کنیم و نتیجه می گیریم و آن نتیجه را می دانیم که همان مجهولِ معلوم شده ما است.

ترجمه: وقتی از قبل، علم به کبری داشتیم به اینکه کل ما هو کذا (مثلا کل ما هو متغیر) فهو کذا (یعنی فهو حادث) یعنی علم به صغری و کبری داشتیم و این علم، من غیر طلب است چرا «من غیر طلب» آورد؟ چون بحث مصنف در تعلیم و تعلّم است و در ابتدای تعلیم و تعلم، ما چیزی در اختیار نداریم. هر چه داریم باید بدیهی باشد و الا ما می خواهیم اولین نظریات را بدست بیاوریم یعنی هیچ نظری در نزد ما حاضر نیست پس باید کبری را بالبداهه داشته باشیم. جاهایی که اوّلِ تعلیم و تعلم نیست ممکن است کبری را به صورت برهانی و نظری داشته باشیم ولی چون بحث ما در اوایل تعلیم و تعلم است کبری را باید طوری فرض کنیم که بدیهی باشد لذا می گوید کبری بدون طلب بدست آمده چون بحث مصنف در جایی است که تعلیم و تعلمِ اول را انجام می دهد باید بگوید که کبری من غیر طلب بدست می آید.

ص: ۷۲

(بل بفطره عقل او حس او غیر ذلک من الوجوه)

بلکه به فطرت عقلی یافتیم یا حس کردیم یا کسی برای ما گفت و ما به کبری رسیدیم.

(فقد احطنا بالقوه علما باشیاء کثیره)

احاطه پیدا کردیم علم به یک کلی را بالفعل، و علم به مصادیق آن پیدا کردیم بالقوه، یعنی علم پیدا کردیم که حکم بر آن کلی مترتب است و این علمِ ما بالفعل است سپس به تعداد جزئی هایی که در تحت این کلی مندرجند علم پیدا می کنیم که جزئی ها هم این حکم را دارند. این علم به اینکه جزئی ها این حکم را دارند بالقوه است. که ما قیاس تشکیل می دهیم تا به نتیجه برسیم و این علم بالقوه را بالفعل کنیم.

ترجمه: اگر ما علم به کبری داشتیم بالقوه علم به اشیاء زیادی داریم. یعنی وقتی بدانیم که «کل متغیر حادث»، خواهیم فهمید که فلان جسم هم حادث است. فلک حادث است عنصر هم حادث است. تمام عالم را می گوییم که حادث است. ولی برای همه علم بالقوه داریم. مراد از اشیاء کثیره همان افرادی هستند که مندرج در تحت اوسط اند.

(فاذا شاهدنا بالحس بعض تلک الجزئیات من غیر طلب)

ما علم بالقوه به این جزئیات داریم، حال یکی از این جزئیات را مشاهده می کنیم. تا یکی از این جزئیات را مشاهده کردیم صغری تشکیل می شود و کبری را هم از قبل می دانستیم که ضمیمه می شود نتیجه بدست می آید و حکم این جزئی معلوم می شود.

قید «من غیر طلب» را آورده چون بیان کردیم که موضع بحثش اینجا است که ما معلومات سابق نداریم لذا باید اولین معلومات ما بدیهی باشد و من غیر طلب حاصل شود.

(فانها فی الحال تدخل بالفعل تحت العلم الاول)

بعضی از این جزئیات در همان حالی که مندرج در تحت کلّیِ حد وسط کردیم در همان حال بالفعل داخل در تحت علم اول می شود (یعنی علمی که به کبری داشتیم که علم بالفعل بود).

(و هذا یحاذی من وجه ما اورد مانن من مثال الآبق حذوا بحذو)

اصل بحث را توضیح داد از اینجا می خواهد به مثالی که مانن زد بپردازد.

«من وجه»: اینکه ما گفتیم محاذی با مثال مانن است لذا می توانیم حرف خودمان را بر مثال مانن پیاده کنیم. یعنی از همه جهت مشابهت ندارد اما من وجه شباهتی وجود دارد.

ترجمه: این محاذی با آنچه است که مانن ایراد گرفت و آن چیز عبارت از مثال آبق است.

«حذوا بحذو» یعنی طابق النعل بالنعل یعنی محاذات آن به طور کامل است از همان وجه.

(فانا نعلم المطلوب بالتصور اول کما نعلم الآبق بالتصور اولا)

مطلب را در ما نحن فیه جاری می کند سپس در مثال می آورد.

می فرماید ما مطلوب (العالم حادث) را به تصور اولی می دانیم (یعنی مطلوب را اوّل تصور می کنیم) چنانکه آبق را اولاً (یعنی قبل از اینکه به دنبالش برویم) تصور کردیم.

(و نعلم ما قبله مما یوصل الی معرفته بالتصدیق)

ص: ۷۴

ماقبلِ مطلوب را هم می شناسیم (ماقبل مطلوب، کبری است یا بگو کبری و صغری با هم است که ما را به نتیجه می رساند).

ترجمه: ماقبل مطلوب را می شناسیم که عبارتست از مقدماتی که ما را به معرفت مطلوب می رساند اما معرفتِ تصدیقی می رساند (یعنی مقدماتی را که ما باید تنظیم کنیم تا به مطلوب برسیم می دانستیم).

(کما نعلم الطرق قبل معرفه مکان العبد الآبق)

قبل از اینکه مکان عبد آبق را پیدا کنیم و آن را بدست بیاوریم طریق را می شناختیم (مثلا می دانیم که از این راه فرار کرده من هم باید از همین راه به دنبالش بروم).

(فاذا سلکنا السبیل الی المطلوب و کان عندنا منه تصور لذاته سابق و طریق موصل الیه)

اگر راه را طی کردیم و به سمت مطلوب رفتیم ولی قبلاـ در نزد ما از آن مطلوب، تصوری لذاته بود (یعنی ذات آن را تصور می کردیم).

«سابق» مربوط به تصور است و ضمیر در ؟«لذاته» به مطلوب برمی گردد یعنی قبل از اینکه جزئی را بالفعل کنیم جزئی را بالقوه داشتیم.

«کان عندنا ... » از آن مطلوب تصوری که این تصور سابق بود.

«وطریق موصل الیه». و از این عبد نزد ما راهی است که موصل به عبد آبق است.

(فاذا انتهینا الیه فحینئذ نکون ادرکنا المطلوب)

وقتی ما به این عبد در آن راه رسیدیم ما مطلوب را بدست آوردیم.

(کما اذا سلکنا السبیل الی الآبق)

ص: ۷۵

راهِ به سمت آبق را رفتیم.

(و کان عندنا منه تصور سابق لذاته و طریق موصل الیه)

و می باشد نزد ما از عبد آبق، تصوری، و راهی که به او می رسد را هم می دانیم.

(فاذا انتهیا الیه عرفناه ولو انا کنا لم نشاهد الآبق البته)

حال با این معلومات وقتی به عبد می رسیم آن عبد را می شناسیم ولو تا الان آن عبد آبق را ندیده باشیم پس در تعلیم و تعلم اگر به مطلوبی رسیدیم کار صحیح کردیم و می شناسیم که این مطلوب همان است که دنبالش بودیم.

(لکن تصورنا له علامه)

لکن علامتی داشتیم که آن علامه ی را وقتی بر این شخص منطبق می کنیم صغری درست می شود کبرای کلی را هم که داشتیم ضمیمه می کنیم و نتیجه می گیریم که این، همان عبد آبقی است که دنبالش بودیم.

جواب مصنف از اشکال مانن ۹۲/۰۷/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۷۶ سطر اول قوله (فاذا انتهینا)

موضوع: جواب مصنف از اشکال مانن

اشکال مانن این بود که اگر مجهولی داشتیم و به توسط معلومات، آن مجهول را معلوم کردیم چگونه می یابیم که این معلوم جدید همان است که نزد ما مجهول بود. به تعبیر دیگر از کجا بدانیم آنچه که الان نزد ما معلوم شد. همان مطلوب ما است؟

مصنف جواب داد که اگر این شی که الان به او رسیدیم قبلاً مجهول مطلق بوده الان نمی توان گفت که این همان مجهول مطلق بود که معلوم شده به تعبیر بهتر، اگر مطلوب ما قبل از طلب، مجهول مطلق بوده است اولاً: آن را طلب نمی کنیم چون چیزی که هیچ آشنایی با آن نداریم در مورد آن فکر نمی کنیم تا طلبی پیدا شود. ثانیا: بر فرض اگر طلبش کنیم وقتی معلومی برای ما حاصل شود نمی توانیم بهفمیم که این معلوم، همان مطلوب و مجهول مطلق ما است. ما آنچه را که طلب می کنیم اگرچه از یک حیث مجهول است اما از حیث دیگر یا حیثیتهای دیگر معلوم است پس آن چیز نزد ما هست و با آن بیگانه نیستیم ولی علم به آن نداریم. مجهولی است که ما آن را تصور می کنیم ولی یقینی نشده است. به تعبیر مصنف وقتی می گوییم «العالم حادث» که مطلوب ما است. ما این «العالم حادث» را نزد خودمان حاضر کردیم. طرفین آن را که عالم و حادث است تصور کردیم و در این مساله ابهامی نداریم. تصدیق به «العالم حادث» را داشتیم اما تصدیق بالقوه داشتیم یعنی تصدیق در ضمن «کل متغیر حادث» داشتیم یعنی در ضمن «کل متغیر حادث» به «العالم حادث» تصدیق داریم. کافی است که ما ثابت کنیم عالم مصداقی برای متغیر است تا اینکه این «العالم حادث» که تا الان در ضمن متغیر برای ما معلوم بود مستقلا معلوم شود

و به عبارت دیگر تا الان بالقوه معلوم بود اما الان بالفعل معلوم شود. کاری که ما در تشکیل قیاس می کنیم همین است که چیزی را که بالفعل تصور کرده بودیم و بالقوه تصدیق کرده بودیم الان بالفعل تصدیق می کنیم. چیزی است که بالفعل، اطرافش را تعقل کرده بودیم و بالقوه، نسبتش را تصدیق کرده بودیم و با آن نا آشنا نیستیم.

ص: ۷۶

حال می خواهیم نسبت آن را بالفعل تصدیق کنیم. چیزی که آشنا است بالفعل آن را تصدیق می کنیم. می دانیم که این، همان است. و می دانیم این که الان به دست ما رسید و بالفعل معلوم شد همان است که قبلا نزد ما بود و بالفعل تصور شده بود و بالقوه تصدیق شده بود. ابهامی باقی نمی ماند. این جواب مصنف بود.

سپس مستشکل مثال به عبد آبق زده بود حال مصنف مثال را در عبد آبق توضیح می دهد و می فرماید که ما عبد را تصور کردیم یعنی مشخصات عبد را مولی به ما داد و گفت که قد و رنگ و حرکات او اینگونه است. به طوری که با این مشخصات کأنّه بالقوه نزد ما حاضر است. یعنی الان من ترسیم می کنم که عبد آبق چگونه است ولو هنوز آن چه که ترسیم کردم بر کسی تطبیق نکردم ولی در ذهن ترسیم شد. و وقتی عبد را می بینیم آن چه که ترسیم شده را بر آن تطبیق می کنم و شکی نمی کنم که این همان عبدی است که من بدنبالش بودم. طریقی هم که اصل به او است را می دانم یعنی می دانم که در این شهر است و از این شهر خارج نشده است.

اول بحث این جلسه این است:

می گوییم علامتی از این عبد آبق داده شد و ما با این علامت کبری درست کردیم و گفتیم هر کسی صاحب این علامت است عبد آبق است این علامت را حد وسط قرار دادیم. چیزی که الان نمی دانیم صغری است یعنی تطبیق آن علامت بر چه کسی می باشد مجهول است. سپس این عبد را می بینیم و تا دیدیم صغری درست می شود و اینطور می گوییم که این آدم علامتهایی را که در ذهن من است دارد و هر کس این علامتها را داشته باشد عبد آبقی است که ما بدنبال آن هستیم. نتیجه می گیریم که این آدم عبد آبقی است که ما بدنبال آن هستیم. در اینجا چیزی مبهم نیست این، مثل ما نحن فیه است که ما می گوییم «کل انسان حیوان».

ص: ۷۷

زیدی را که در هند است نمی دانیم انسان است یا نه؟ چون تا الان او را ندیدیم. می گوییم شاید زید اسمی برای حیوانی باشد پس نمی توانیم الان حکم کنیم که زید حیوان ناطق است ولی بالقوه حکم می کنیم که حیوان ناطق است چون زید را تصور کردیم زیرا زید یک موجودی است. و وقتی با آن برخورد می کنیم می بینیم انسان است و آن را داخل در کبرایی که داشتیم می کنیم و می گوییم «کل انسان حیوان» و نتیجه می گیریم که زید حیوان است. وقتی نتیجه می گیریم که زید حیوان است می فهمیم که این همان مطلوب ما است.

توضیح عبارت

(فاذا انتهینا الیه عرفناه ولو آنا کنا لم نشاهد الآبق البته)

وقتی ما به این عبد آبق با داشتن خصوصیاتش منتهی می شویم، آن را می شناسیم ولو ما اینچنین بودیم که تا الان این عبد آبق را مشاهده نکرده بودیم ولی در عین حال بعد از اینکه نشانی ها را بر آن منطبق می کنیم آن را می شناسیم.

«ولو آنا»: این «لو» وصلیه است نه شرطیه چون جواب ندارد.

یعنی ولو ما این عبد آبق را تا الان مشاهده نکردیم.

(ولکن تصورنا له علامه: کل من یکون علی تلک العلامه فهو آبقنا)

لکن برای عبد آبق علامتی را تصور کردیم و بعد گفتیم هر کسی که این علامت را دارد همان آبقی است که ما آن را تعقیب می کنیم.

بعد از کلمه «علامه» مصحح کتاب، دو نقطه گذاشته که نشان می دهد آن علامت عبارت از «کل من یکون تلک العلامه فهو آبقنا» است. ظاهر عبارت نشان می دهد که عبارت «کل من یکون تلک العلامه فهو آبقنا» تفسیر علامت نیست لذا این دو نقطه که گذاشته شده صحیح نیست.

ص: ۷۸

مصنف هم بعداً می گوید که علامت، حد وسط است و الان دارد کبری را ذکر می کند و کبری با حد وسط فرق می کند و نمی توان کبری را مفسّر حد وسط قرار داد.

پس این دو نقطه که در کتاب گذاشته شده صحیح نیست بله شاید منظورِ مصحح این بوده که لکن تصور می کند علامتی را که آن علامت در کبری آمده است.

(ثم اذا انضم الی ذلک علم واقع لا بکسب بل اتفاقا بالمشاهده).

«الی ذلک» یعنی به این کبرای کلی که قبل از جستجو کردنِ آبق معلوم است.

اگر ضمیمه شود به آن کبرای کلی، علم دیگری که علم به صغری است. که این علم به صغری با کسب واقع نمی شود بلکه با مشاهده حاصل می شود (مثلا این عبد آبقی را که خصوصیاتش را گفتند مشاهده کنیم).

«بل اتفاقا» بلکه اتفاقا حاصل می شود به وسیله مشاهده. (کسب نمی کنم بلکه با مشاهده واقع می شود).

«اتفاقا» به معنای اتفاقی و ناگهانی است.

(او واقع بکسب و طلب و امتحان و تعرّف)

«تعرّف» یعنی به دنبال معرفت رفتن تا معرفت حاصل شود.

«تَعرِف» با «تتعرّف» فرق می کند. «تتعرّف» یعنی برای شناختن جستجو می کنی اما «تعرف» یعنی می شناسی.

(فوجدنا تلک العلامه علی عبد علمنا انه آبقنا)

«فوجدنا» عطف بر «اذا انضم» است و «علمنا» جواب برای «اذا» است یعنی وقتی به کبری، چنین علمی ضمیمه شود یافتیم که این علامت بر این عبد منطبق می شود و می دانیم که آن شخص آبق است.

ص: ۷۹

البته «علمنا» را جواب «اذا» گرفتیم ولی می توان جواب «لو» هم گرفت در اینصورت «لو» را وصلیه قرار نمی دهیم بلکه شرطیه قرار می دهیم.

(فتکون العلامه کالحد الاوسط فی القیاس)

حال که مثال آبق را توضیح داد تحلیل می کند که در مثال آبق، صغری و کبری و حد وسط چیست؟ می گوید علامت عبارت از حد وسط است که این علامت را منطبق بر عبدی کردیم و اتفاقا آن را دیدیم و صغری درست شد. آن علمی که در سابق داشتیم کبری بود و این هم که الان بدست آوردیم نتیجه است.

ترجمه: پس علامت (علامتی که از این عبد بدست آوردم) بمنزله حد وسط در قیاس است.

(و اقتناصنا لتلک العلامه فی عبد کحصول الصغری)

اینکه ما این علامت را در عبدی اخذ کردیم (و دیدیم که این عبد این علامات را دارد) مثل این است که صغری برای ما حاصل شده است.

(و عِلمنا بان کل من به تلک العلامه فهو آبقنا کحصول الکبری قدیما عندنا)

و علم ما به اینکه هر کسی این علامت را دارد آبق ما است مانند حصول کبری است که قدیما نزد ما حاصل بود.

«عندنا» ظرف برای «کحصول الکبری» است.

(و وجدان الآبق کالنتیجه)

اینکه آبق را یافتیم (بعد از اینکه علامت را بر آن تطبیق کردیم) بمنزله نتیجه در قیاس است.

(و هذا الآبق ایضا لم یکن معلوما لنا من کل وجه و الا ما کنا نطلبه)

همانطور که گفتیم نتیجه قیاس من کل وجه معلوم نیست و من کل وجه مجهول نیست همچنین این آبق هم من کل وجه معلوم نیست و من کل وجه مجهول نیست. زیرا اگر من کل وجه معلوم بود طلب نمی شد و اگر من کل وجه مجهول بود طلب نمی شد.

ص: ۸۰

ترجمه: این آبق من کل وجه معلوم نیست همانطور که مطلوبی که در قیاس داریم من کل وجه معلوم نیست.

«و الا ما کنا نطلبه» اگر من کل وجه معلوم بود ما آن را طلب نمی کردیم.

(بل کان معلوما لنا من جهه التصور مجهولا من جهه المکان)

چون نشانی عبد را به ما دادند ما عبد را تصور کردیم. حالا از جهت تصور برای ما معلوم شد. اما مکان آن برای ما مجهول است. یعنی طریقی که واصل به او است را می دانیم اما مکان را نمی دانیم.

(فنحن نطلبه من جهه ما هو مجهول لا من جهه ما هو معلوم)

ما عبد آبق را طلب می کنیم از آن حیث که مجهول است نه از آن حیث که معلوم است. (تصدیق به اینکه این، آبق است مجهول بود و لذا آن را طلب می کنیم).

(فاذا علمناه و ظفرنا به حدث لنا بالطلب علم به لم یکن)

وقتی ما این آبق را یافتیم (یا علامت را بر آن تطبیق کردیم و دسترسی به آن پیدا کردیم) به وسیله طلب، علمی به آن عبد آبق پیدا می کنیم که آن علم، وجود قبلی نداشت (زیرا آن را تحصیل کردیم و از اول وجود نداشت).

(و انما حدث باجتماع سببین للعلم احدهما السبیل و سلوکها الیه و الثانی وقوع الحس علیه)

ضمیر در «حدث» به علم بر می گردد (به علمی که گفتیم وجود قبلی نداشت بر می گردد).

این علم حادث می شود با اجتماع دو سبب، یعنی علم به اینکه این شخص، آبقِ ما است به کمک این دو سبب آمده است ۱ ـ راه را از قبل می دانستیم و این راه ما را به این عبد منتهی می کند. ۲ ـ حس و چشم ما تا به این عبد افتاد صغری درست شد زیرا حد وسط، تطبیق کرد.

ص: ۸۱

(کذلک المطلوبات المجهوله تعرف باجتماع شیئین)

مصنف در اینجا چند تعبیر دارد. در جلسه گذشته صفحه ۷۵ سطر ۱۲ گفتیم «فاذا سبق منا العلم» که گوید کبری معلوم ما است و سابقا معلوم ما است، یعنی تعبیر به «سبق» می کند یعنی علم به کبری، علمی سابق است. و در صفحه ۷۵ سطر ۱۸ تعبیر به «تصور لذاته سابق» کرد که از کلمه «سابق» استفاده کرد و در صفحه ۷۶ سطر ۵ تعبیر به «کحصول الکبری قدیما» کرد. و در صفحه ۷۶ سطر ۱۱ می فرماید «شی متقدّم» که تعبیر به «متقدّم» کرد و در صفحه ۷۶ سطر ۱۶ می فرماید: «امر مضی العلم به» که تعبیر به «مضی» کرد. همه این تعابیر نشان می دهد که علم ما به کبری از اول بوده بعداً علم به صغری پیدا می شود و ما ضمیمه می کنیم. بعد از اینکه مصنف بحث خودش را در آبق به پایان می رساند می فرماید «و کذلک المطلوبات المجهوله». یعنی آبق را با اجتماع سببین شناختیم. الان می گوید مطلوبات مجهوله را هم با اجتماع شیئین می شناسیم.

(احدهما شی متقدم عندنا و هو ان کل ب ا و هو نظیر السبب الاول فی مثال الآبق)

یکی از آن دو، شیئی است که نزد ما مقدم است و از قبل نزد ما حاضر شده و آن عبارتست از «کل انسان حیوان» (که به جای «ب»، انسان و به جای «ا» حیوان می گذاریم)

در مثال آبق گفتیم سبیل را داریم و سلوک ما در این سبیل ممکن است.

پس شی متقدم نزد ما مثل شی متقدم در آن مثال است یعنی کبری مثل آن سبیل است.

ص: ۸۲

(و الثانی امر واقع فی الحال و هو معرفتنا «ان ج_ ب» بالحس)

دومین شیئ که نزد ما معلوم می شود امری نیست که از سابق معلوم باشد بلکه امری است که الان معلوم شده است.

«و هو معرفتنا» و آن مثل اینکه زید انسان است به حس.

(و هو نظیر السبب الثانی فی مثال الآبق)

و این نظیر سبب ثانی در مثال آبق است. سبب ثانی در آبق این بود که مشاهده می کردیم و آبق را می دیدیم و حد وسط که همان علامت بود بر آن منطبق می کردیم. در اینصورت صغری درست می شد و به کبری ضمیمه می شد و نتیجه بدست می آمد. در اینجا که می بینیم زید حیوان است نظیر سبب ثانی است که سازنده صغری است (سبب اول کبری بود و سبب ثانی صغری بود. در عبد آبق، سبب اول راه بود و سبب دوم وقوع حس بود).

ترجمه: شناخت صغری نظیر سبب ثانی (یعنی وقوع حس بر آبق) در مثال آبق است.

(و کما ان السببین هناک موجبان لادراک الابق فکذلک السببان هناهنا موجبان لادراک المطلوب)

در آبق آن دو سبب، مستلزم شدند که ما به آبق بودن این عبد برسیم. همچنین این دو سبب، در مثال دیگر باعث می شوند که ما علم پیدا کنیم که زید حیوان است.

ترجمه: همانطور که دو سبب در باب آبق موجب برای ادراک آبق هستند همچنین دو سبب در باب قیاس موجب برای ادراک مطلوب می شوند . (مراد از مطلوب، همان نتیجه است).

ص: ۸۳

(و لیس ما صادر علیه «ان کل مالم یعلم من کل وجه فلا یعلم اذا اصیب» بمسلم)

مانن که مستشکل این اشکال بود مطلبی را گفت و از آن نتیجه گرفت. مطلبش مصادره بود و نتیجه نمی داد. ما طلب صحیح را می گوییم تا نتیجه صحیح بگیریم.

مانن اینگونه گفت: چیزی که من کل وجه معلوم نیست وقتی به آن می رسیم شناخته نمی شود. نمی فهمیم که این، همان است که ما دنبالش هستیم. اینکه می گوییم «چیزی من کل وجه معلوم نیست» به چه معنی است؟ یعنی مجهول مطلق یا معلوم من وجه. در مجهول مطلق می توان گفت من کل وجه معلوم نیست. در مجهول من وجه و معلوم من وجه می توان گفت که من کل وجه معلوم نیست. فقط یک قسم باقی می ماند که معلوم من کل وجه باشد.

پس آن که من کل وجه معلوم نیست دو مصداق دارد ۱ ــ مجهول مطلق است ۲ ــ معلوم من وجه است. مقابلِ این که می گوییم «من کل وجه معلوم نیست»، عبارت از «معلوم من کل وجه» و «معلوم مطلق» است. مانن می گوید اگر من کل وجه معلوم نباشد بعد از اینکه به آن واصل شدید آن را نمی شناسید. ما می گوییم حرف مانن در مجهول مطلق صحیح است اما در مجهول من وجه و معلوم من وجه مصادره می کند چون مورد نزاع است ما می گوییم مورد نزاع را نمی شناسیم او می گوید می شناسیم.دلیل او این است که این چون معلوم مطلق است نمی شناسیم. ما می گوییم اصلا بحث ما در همین است کهآنچه معلوم مطلق است آیا می شناسی یا نمی شناسی؟

ص: ۸۴

مصنف می فرماید گذشته از اینکه مصادره است اصلا صحیح نیست. زیرا معلومِ مطلق بودن، شرط شنا ختن نیست. باید مجهول مطلق بودن رامانع شناخت گرفت. مجهول مطلق بودن مانع شناخت است نه اینکه معلوم مطلق بودن شرط شناخت است. اگر بگوییم معلوم مطلق شرط شناخت است آنچه که من کل وجه معلوم است شرط را دارد و آن که من وجه معلوم است شرط را ندارد و نمی شود ما آن را که من وجه معلوم است را بشناسیم چون شرط را ندارد اما اگر گفتیم مجهول مطلق بودن مانع است آن که مجهول مطلق است مانع را دارد و آن که مجهول من وجه است مانع را ندارد پس می توان آن را شناخت.

ترجمه آنچه که مانن مصادره بر آن چیز کرد مسلم نیست. اما مصادره بر چه چیز کرد؟ مصادره بر این کرد که چیزی که من کل وجه معلوم نیست (یعنی معلوم مطلق نیست) وقتی به آن رسیدید نمی شناسید.

در نسخه ای آمده «لیس ما صودر علیه» یعنی مصادره شده. این نسخه هم صحیح است ولی اگر «صادر» باشد ضمیرش به مانن بر می گردد.

(بل کل ما جهل من کل وجه فهو الذی لا یعلم اذا اصیب)

بلکه حق این است که آنچه من کل وجه مجهول است حکمش این است که اگر به آن رسیدیم معلوم نیست همان است که به آن رسیدیم یعنی تو «مانن» حکم را اشتباها حمل کردی. آنکه «لا یعلم اذا اصیب» است مجهول من کل وجه است نه مجهول من وجه.اگر به مجهول من وجه اصابت شود دانسته می شود. و فرض این است که این آبق یا آن که در قیاس مجهول بوده مجهول من کل وجه نبوده لذا نمی توان گفت «لا یعلم اذا اصیب». و این حکم بر آن مترتب نمی شود.

ادامه جواب مصنف از اشکال مانن ۹۲/۰۷/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۷۶ سطر ۱۶ قوله (و اما اذا کان)

موضوع: ادامه جواب مصنف از اشکال مانن

بحث در جواب اشکال مانن داشتیم. اشکال مانن این بود که اگر مطلوبی داشته باشیم و آن مطلوب را به کمک معلوماتمان معلوم کرده باشیم چگونه می توانیم پی ببریم که آنچه الان برای ما معلوم شد همان است که ما طلب می کردیم. شاید چیز دیگری نصیب ما شده نه آن مطلوبی که ما علم آن را طلب می کردیم.

جواب دادیم و جواب تمام شد. به دنبال جواب این مطلب را آوردیم که در واقع تاکید جواب بود. گفتیم که مانن اشکال کرد و گفت که اگر چیزی من کل وجه معلوم نباشد وقتی ما به آن می رسیم معلوم نمی باشد یعنی اگر چیزی را من کل وجه عالم باشیم. علم به آن را طلب نمی کنیم اما، اگر چیزی من کل وجه معلوم نباشد طلبش می کنیم ولی وقتی به آن رسیدیم نمیتوانیم بفهمیم که این همان است که طلبش می کردیم.

مصنف میگوید کلام شما دو مصداق دارد یعنی ما لم یعلم من کل وجه دو مصداق ندارد ۱ــ یا به بعض وجوه معلوم است ۲ــ یا به هیچ وجهی از وجوه معلوم نیست. نسبت به قسم دوم که شیئی به هیچ وجهی معلوم نباشد ما اشکال به شما (مانن) نداریم اما در صورتی که شی از بعض وجوه معلوم باشد ما مدعی هستیم که بعد از اینکه آن را یافتیم همان مطلوب را می یابیم ولی شما (مانن) مدعی هستید که نمی دانیم همان مطلوب است یا نه؟ نزاع ما در همین است شما کلامی را آوردید و مسلم گرفتید که مورد نزاع یکی از مصادیق همان کلامی است که آن را مسلم گرفتید. یعنی شما مورد نزاع را مسلّم گرفتید و در مورد نزاع همان نظر خودتان را گرفتید.

ص: ۸۶

سپس مصنف می گوید گذشته از مصادره اصلا این حرف صحیح نیست شما باید اینچنین می گفتید که اگر چیزی مجهول مطلق بود اصلا بدنبال آن نمی رفتیم نه اینکه به دنبالش برویم و یک چیزی را پیدا کنیم و بفهمیم که این چیز، جواب برای همان چیزی است که بدنبالش رفتیم. اصلا ما دنبال مجهول مطلق نمی رویم.

اما در این صورت که شی من بعض الوجوه معلوم باشد و من بعض الوجوه معلوم نباشد به دنبالش می رویم و مورد بحث ما هم همینجاست. در مورد بحث، مطلب را با مثال تبیین می کنیم. ما می خواهیم ببینیم زید، حیوان است یا نیست؟

معلومی که ما داریم عبارتست از «کل انسان حیوان» و مجهول ما «زید حیوان» است مجهول ما، من کل وجه مجهول نیست یعنی «زید حیوان» من کل وجه مجهول نیست زیرا کلّی «زید حیوان» را نزد خودمان داریم و آن «الانسان حیوان» است پس اینطور نیست که «زید حیوان» من کل وجه مجهول باشد بلکه از وجه کلیت معلوم است. اما از وجه جز ئیت معلوم نیست یعنی

این جزئی بما اینکه جزئی است معلوم نیست اگر به سراغ کلی آن برویم معلوم است. کلی این جزئی، انسان است و روشن است که انسان، حیوان است اما خود جزئی را نمی دانیم که حیوان است یا نه؟ پس جزئی موجه الجزئیت، مجهول است نه اینکه من کل وجه مجهول باشد وقتی ما کلیِ این جزئی را داشته باشیم خود این جزئی، بالقوه نزد ما معلوم است و بالفعل مجهول است.

پس ابتدا گفتیم جزئی مجهول است و کلی آن معلوم است یعنی معلوم را وصف چیزی و مجهول را وصف چیز دیگر قرار دادیم حال مطلب را عوض کردیم و می خواهیم در خود جزئی هم معلوم را و هم مجهول را بیاوریم و به کلی کاری نداشته باشیم لذا گفتیم خود همین جزئی هم معلوم است ولی بالقوه معلوم است چون کلی آن معلوم است و بالفعل مجهول است یعنی خودش مجهول است.

چیزی که کلی آن معلوم است اگر ما آن چیز را مصداق کلی قرار بدهیم خود جزئی هم معلوم می شود. یعنی اگر کلی، حکمی داشت و ما آن حکم را می دانستیم. اگر این جزئی را جزئی آن کلی قرار بدهیم حکمی که بالفعل روی کلی رفته بود روی این جزئی هم بالفعل می آید در حالی که آن وقت که روی کلی رفته بود روی جزئی، بالقوه بود الان که روی خود جزئی می آید برایش بالقوه می شود. مثالش همین است که بیان کردیم.

توضیح عبارت

(و اما اذا کان قد علم امرٌ مضی العلم به)

اگر بدانیم امری که علم به آن قبلاـ گذشته است یعنی سابقا به او علم داشتیم (که مراد کبری است و در مثال ما، «کل انسان حیوان» است) یعنی قبل از اینکه وضع جزئی را مشخص کنیم وضع کلی برای ما مشخص بود و می دانستیم که «کل انسان حیوان».

(فذلک علم بالجزء المطلوب بالقوه)

«فذلک» یعنی همان علم سابقِ ما که به آن علم داشتیم.

همان علم سابق، در عین اینکه علم به کبری است، علم به صغری هم است ولی علم بودنش به کبری بالفعل بود و علم بودنش به صغری، بالقوه است.

ترجمه: آن علم سابق، علم به همان جزئی است که مطلوب است (مراد از جزء در اینجا، جزئی است که علم به آن جزئی مطلوب است یعنی وقتی من علم به حیوانیت این کلی «انسان» داشتیم علم به حیوانیت این جزئی هم دارم) بالقوه (بالقوه، قید برای علم است و برای مطلوب نیست یعنی نگو، جزئی مطلوب بالقوه است چون جزئی، مطلوب بالفعل است زیرا آن را طلب می کنم اما معلوم بالقوه است یعنی با علم به کلی، این جزئی، معلوم بالقوه شده پس بالقوه قید علم است).

ص: ۸۸

(و هو كالعلامه له)

و آن علمی که قبلا داشتیم (مراد علم به کبری و کلّی است) مانند علامت است برای این جزئی که مطلوب است. و من علامت جزئی را دارم ولی خود جزئی را ندارم. وقتی که به جزئی می رسم آن علامت بر این جزئی تطبیق می کند و یقین می کنم که این جزئی همان است که قبلا داشتم ولی قبلا آن را بالقوه داشتم و الان بالفعل دارم.

(و انما یحتاج الی اقتران شیء به یخرجه الی الفعل)

«به» متعلق به «اقتران» است.

پس ما علامت را داریم یا به تعبیر دیگر، کلّی را داریم و جزئی را طلب می کنیم اما چه وقت علم ما به این جزئی، بالفعل می شود. (علم ما بالقوه بود چه وقت بالفعل می شود) وقتی که جزئی، مندرج در تحت کلی می شود.

ترجمه: احتیاج داریم که شیئی مقترن شود به آن علم گذشته (به آن علمی که به کبری داریم) ضمیمه شود. (مراد از شیء را قبلا گفتیم که مشاهده است یعنی مشاهده کنیم که زید انسان است یا با بیانی ثابت کنیم زید انسان است وقتی آن «زید انسان» به این علم سابق ما ضمیمه شد) این ضمیمه و این اقتران آن علم به جزء را که بالقوه بود به سمت فعلیت خارج می کند.

(فکما یقترن به ذلک المخرج الی الفعل یحصل المطلوب)

«کما» در بعضی موارد به معنای «به محض اینکه» می آید و در اینجا هم به همین معنی است و در عبارات کتاب شفا از این لفظ که به این معنی باشد زیاد استفاده می کند لذا بدنبال «کذلک» در ادامه عبارت نگردید.

ص: ۸۹

ترجمه: به محض اینکه به آن علم سابقِ ما مقترن آن چیزی که مُخرج به فعل است شود (یعنی این مشاهده که علم را به فعل خارج می کند به محض اینکه این مشاهده به آن علم سابق ما مقترن شد) مطلوب حاصل میشود (مراد از مطلوب یعنی زید حیوان حاصل می شود).

صفحه ۷۷ سطر اول قوله (فاذ قد تقرر)

با جواب از اشکال مانُن و همچنین دو اشکالی که قبل از آن مطرح کردیم معلوم می شود که راه برای تعلیم و تعلّم ذهنی باز است و بر این تعلیم و تعلّم ذهنی اشکالی وارد نیست نه اشکال اول و نه اشکال دوم و نه اشکال سوم وارد است.

فقط ما باید یک معلوم سابقی داشته باشیم تا آن معلوم، تعلیم بدهد و آن مجهول، تعلّم بشود. یعنی علم سابق ممکن است که مجهول ما را حل کند. به عبارت دیگر این مجهول ما با علم سابق حل میشود. آن علم سابق ما از کجا می آید؟ ممکن است کسی بگوید که آن هم با علم سابق بر خودش حل می شود دوباره می پرسیم آن علم سابق بر این علم سابق چگونه حل می شود؟ ممکن است کسی بگوید با علم سابق حل میشود و همینطور پیش برویم و هر علم سابقی را با علم سابق بر خودش حل کنیم. این، تسلسل می شود یعنی بی نهایت علم هایی که سابق اند را باید داشته باشیم تا به این علم مورد نظر خودمان برسیم و بی نهایت را نمی توان داشت و نمی توان از بی نهایت عبور کرد لذا هیچ وقت دسترسی به این شیء مورد نظر پیدا نمی کنیم چون برای دسترسی به آن باید بی نهایت علم سابق را تحصیل کنیم و بی نهایت علم سابق ممکن نیست تحصیل شود پس این شی مورد هم معلوم نیست تحصیل شود. پس به هیچ چیز نباید عالم شویم در حالی که بالوجدان می بینیم به بعضی چیزها عالم هستیم. از اینجا می فهمیم که این چیزهایی را که عالم هستیم علمِ سابق آنها، مستقر بوده و علم سابق آنها اگر به علم سابق دیگر مستقر بود ادامه پیدا نمی کرد و به یک جا می رسیدیم که بدیهی بود و نیاز نداشت با علم سابق روشن شود. مصنف الان همین مطلب را بیان می کند و می فرماید این مبادی ما که ما را به نتایج عالم می کند نباید تا بی نهایت برود. در یک جا باید متوقف شود یعنی باید به یک بدیهی برسیم و این سیر را قطع کنیم نتیجه می گیریم که نزد ما، علومی است که بعضی از آنها (مثل نظریات) متصوّر و متصدق بهای مع الواسطه اند و بعضی (مثل بدیهیات) بلاواسطه اند.

اینها که گفتیم در تعلیم و تعلم ذهنی گفتیم اما بعضی از تعلیم و تعلم ها ذهنی نیستند مثلا مشاهده می کنیم و با مشاهده مطلب مجهولی معلوم می شود و نیاز به علم سابق ندارد.

اما تعلیم و تعلم ذهنی اینگونه اند که باید مستند به سابق شوند و آن سابق نباید تا بی نهایت برود. چون تعلیم و تعلم است باید مستند به مقدمه ای باشد و آن مقدمه هم ممکن است مستند به مقدمه ای باشد ولی تا بی نهایت نمی رود. پس تعلیم و تعلم ذهنی احتیاج به علم سابق دارد و این علم سابق نباید بی نهایت باشد

توضیح عبارت

(فاذ قد تقرر انه کیف یکون التعلیم و التعلم الذهنی و ان ذلک انما یحصل بعلم سابق)

«یکون» تامه است و به معنای یتحقق است.

ترجمه: وقتی روشن شد که چگونه تعلیم و تعلم ذهنی محقق می شود و معلوم شد که تعلیم و تعلم ذهنی به وسیله علم سابق حاصل می شود.

(فیجب ان تکون عندنا مبادی اُولی للتصور و مبادی اُولی للتصدیق)

«فیجب» جواب برای اذا است.

ما باید نزدمان مبادی بدیهی وجود داشته باشد تا به کمک این مبادی بدیهی، اشیا نظری را تصور کنیم نزد ما مبادی بدیهی برای تصدیق وجود داشته باشد یعنی هم برای تصورات خودمان هم برای تصدیقمان احتیاج به مبادی بدیهیه داریم.

(و لو انه کان کل تعلیم و تعلم بعلم سابق ثم کان کل علم بتعلیم و تعلم)

بیان و استدلال بر این است که ما احتیاج به مقدمات بدیهی داریم و نمی توانیم هر نظری را به نظری قبل از خود مستند کنیم و ادامه پیدا کند تا تسلسل شود و نتوانیم عالم به چیزی شویم.

ص: ۹۱

ترجمه: اگر هر تعلیم و تعلمی به وسیله علم سابق بود و هر علمی بدیهی نبود باید با تعلیم و تعلم بدست می آید.

گاهی ممکن است بعضی علم ها بدیهی باشند و با تعلیم و تعلم حاصل نشوند بلکه بالبداهه در ذهن ما حاضر باشند اینگونه علوم اگر علم سابق قرار بگیرند مشکلی پیش نمی آورند اما اگر علوم دیگری که همه آنها نظری اند و با تعلیم و تعلم بدست آمدند اگر بخواهند علم سابق برای علم لاحق خودشان قرار بگیرند و به بدیهی منجر نشود در این صورت تسلسل رخ می دهد.

(لذهب الامر الی غیر النهایه)

در اینصورت طلب کردن علم تا غیر نهایت می رود.

یا میتوان اینگونه معنی کرد که معلومات سابق تا بی نهایت می رود.

(فلم یکن تعلیم و تعلم)

«لم یکن» تامه است یعنی تعلیم و تعلمی تحقق پیدا نمی کند چون اگر تعلیم و تعلم بخواهد محقق بشود تمام مقدمات قبل که بی نهایت هستند باید معلوم شود در حالی که معلوم نمی شوند پس ما تعلیم و تعلمی نداریم مگر اینکه به مبادی بدیهیه برسد.

(بل لا محاله ان یکون عندنا امور مصدق بها بلاواسطه و امور متصوره بلاواسطه)

«بلاواسطه» متعلق به «مصدق بها» و «متصوره» است.

بلکه به ناچار باید نزد ما اموری باشد که یا مورد تصدیق اند بلاواسطه (یعنی تصدیقات بدیهیه اند) یا مورد تصوراند بلاواسطه (یعنی اموری هستند که در باب تصور مطرح می شوند چون تعریف نمی خواهند و بدیهی هستند به تسلسل نمی رسد).

ص: ۹۲

(و ان تکون هی المبادی الاولی للتصدیق و التصور)

همان هایی که بلاواسطه نزد ما هستند باید مبادی اول (یعنی بدیهیات) برای تصدیق و تصور باشند.

پس ما احتیاج به بدیهیات داریم تا منجر به تسلسل نشود و کتب علم ممتنع نشود.

(و لنبدأ لمبادی التصدیق و لنشتغل او للمبادی التصدیق الیقینی)

گفتیم که دو گونه مبادی داریم ۱_ مبادی تصور ۲_ مبادی تصدیق.

در اینجا ما مبادی تصدیق را شروع می کنیم و تصدیق یقینی را مطرح می کنیم چون تصدیق، گاهی ظنی و گاهی تقلیدی می باشد.

حکم در نتیجه «که اکبر بر اصغر حمل می شود» آیا یقینی است یا امکانی است؟ ۹۲/۰۷/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۸۵ سطر اول قوله(الفصل الثامن)

موضوع: حکم در نتیجه «که اکبر بر اصغر حمل می شود» آیا یقینی است یا امکانی است؟

نکته: استاد حشمت پور فصل ۷ را در سال ۱۳۹۰ خوانده اند لذا وارد فصل هشتم شدند.

در این فصل بیان می شود که اگر ما قیاسی تشکیل دادیم و نتیجه ای گرفتیم که در آن نتیجه، اکبر بر اصغر حمل می شود باید حکم کنید که نتیجه ما یقینی است یعنی رابطه بین اکبر و اصغر ضروری است یا نتیجه یقینی نیست و احتمال خلاف در آن داده می شود یعنی رابطه بین اصغر و اکبر امکانی است کدام یک از این دو در نتیجه ای که ما می گیریم حاصل می شود آیا یقین و ضروری بودنِ نسبت حاصل می شود یا احتمال خلاف دادن و ممکن بودنِ نسبت حاصل می شود.

ص: ۹۳

جواب می دهند که دو صورت اتفاق می افتد

صورت اول: یکبار ثبوت اکبر برای اصغر سبب دارد.

صورت دوم: یکبار ثبوت اکبر برای اصغر بیّن است و سبب ندارد.

البته در قسم دوم که تعبیر به «بیّن» کردیم تعبیر تامی نیست زیرا اگر ثبوت اکبر برای اصغر تام باشد چرا ما قیاس تشکیل می دهیم. ما می خواهیم به توسط قیاس اکبر را برای اصغر اثبات کنیم. اگر این ثبوت اکبر برای اصغر، بیّن است ما تشکیل قیاس

نمی دهیم در حالی که تشکیل قیاس دادیم.

منظور ما از اینکه می گوییم ثبوت اکبر برای اصغر بیِّن است یعنی قبل از این است یعنی در صغری ثبوت اوسط برای اصغر بیِّن است و نیاز به سبب ندارد. و ثبوت اکبر برای اوسط یعنی کبری هم بیِّن است این دو بیِّن را که کنار هم بگذاریم ثبوت اکبر برای اصغر که بیِّن نبوده بدست می آید.

پس دو قسم قیاس درست می شود. در همه قیاسها ثبوت اکبر برای اصغر سبب دارد و سببش، خود همین قیاس است. پس هیچ وقت نتیجه بدون سبب نیست. و همیشه سبب دارد و سببش خود قیاس است. اما صغری و کبری دو قسم می شود.

۱ـ گاهی در صغری که حدی از حدود قیاس است ثبوت اوسط برای اصغر یا به تعبیر جامعتر ثبوت محمول برای موضوع سبب دارد (اینکه تعبیر به عبارت جامعتر کردیم به خاطر این است که وقتی تعبیر به ثبوت اوسط برای اصغر می کنیم فقط به شکل اول اشاره می کنیم که در شکل اول، اوسط برای اصغر ثابت می شود و در کبری اکبر برای اوسط ثابت می شود. در حالی که قیاس لازم نیست به شکل اول باشد بلکه به اشکال دیگر هم می آید خود مصف هم ثبوت المحمول للموضوع می گوید در بعضی قیاسها، حدود برهان (یعنی صغری و کبری) دارای نسبتی هستند که این نسبت سبب دارد یعنی محمول برای موضوع به واسطه سبب ثابت است نه اینکه بیِّن باشد.

۲ـ گاهی حمل محمول بر موضوع بیِّن است و سبب ندارد

در فصل هشتم در این دو قسم قیاس بحث می کنیم. در جایی که سبب وجود دارد حد برهان را چگونه بفهمیم. آیا با سبب بفهمیم یا بدون استفاده از سبب بفهمیم. در جایی که سبب ندارد بیِّن است اما در جایی که سبب دارد یعنی ثبوت محمول برای موضوع در صغری و کبری سبب دارد آیا از طریق سبب باید بفهمیم یا همین طوری هم می توانیم بفهمیم؟

می فرماید در جایی که سبب موجود است هم می توان از طریق سبب حد برهان (یعنی صغری و کبری) را بدست بیاوری هم می توان بدون سبب بدست بیاوری. اما اگر از راه سبب بدست آوردی یقین پیدا می کنی و اگر از راه سبب بدست نیاوردی احتمال خلاف می دهی. پس قیاس در صورتی برهانی و مفید یقین می شود که از راه سبب بدست بیاید.

اما یقین به چه معنی است؟ اگر یقین به هر قضیه ای داشته باشیم یعنی نفی خلاف آن می کنیم اما اگر به قضیه ای یقین نداشتیم احتمال خلافش را می دهیم پس یقین مرکب از دو قضیه می شود وقتی می گوییم انسان ضاحک است و اثبات ضحک برای انسان می کنیم یک وقت می گوییم شاید ضاحک نباشد در این صورت یقین نداریم و احتمال خلاف می دهیم یکوقت می گوییم مناحک نبودن منتفی است در این صورت یقین داریم.

در یقین دو قضیه می آوریم ۱ـ قضیه ثبوتی که محمول را برای موضوع اثبات می کنیم ۲ـ قضیه ای که خلاف این را نفی می کنیم.

ص: ۹۵

همیشه در یقین، نفی احتمال خلاف است اما در شک، احتمال خلاف می دهیم.

پس در یقین دو قضیه داریم ۱ـ اینچنین است ۲ـ نمی شود اینچنین نباشد.

در جایی که از طریق سبب بیاییم هر دو قضیه وجود دارد اما در جایی که از طریق سبب نیاییم فقط قضیه اول «اینچنین است» را داریم اما قضیه دوم «نمی شود اینچنین نباشد» را نداریم و قهرا یقین حاصل نیست و قیاس ما، برهان نخواهد بود.

به این تعبیر دقت کنید که می گوییم «ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها» یعنی لاتعرف یقینا الا باسبابها. اما بدون اسباب هم شناخته می شود ولی یقینا شناخته نمی شود بلکه با شک واحتمال خلاف شناخته می شود پس بدون سبب ممکن نیست یقین پیدا کنیم اما بدون سبب ممکن است بشناسیم ولی بدون یقین می شناسیم. این تعبیر «ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها» در فلسفه هم مطرح است ولی در فلسفه گفته می شود «ذوات الاسباب لاـتعرف حصولاـ و حضورا الاـ باسبابها» یعنی اگر علم حصولی یا حضوری بخواهی پیدا کنی باشد از طریق سبب پیدا کنی یعنی اگر بخواهی این شی را به علم حضوری بشناسی باید از طریق سببش که منتهی به الله تعالی می شود بشناسی لذا گفته می شود که اگر خدا تبارک را بشناس، خلق را هم می شناسی چون سبب، شناخته شده و از طریق سبب مسبب را می شناسی. پس در فلسفه گفته می شود که چه علم، حصولی باشد چه حضوری باشد اگر از طریق سبب بدست آید یقینی می شود اما در منطق گفته می شود اگر علم حصولی داشته باشی باید از طریق سبب بدست بیاوری تا یقینی شود و به علم حضوری کاری ندارد.

پس این قانون در فلسفه، اعم از منطق است

روشن شد که منظور از عبارت «ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها» چیست؟ منظور این نیست که نتیجه را نمی توانی بدون سبب بدانی، چون سبب نتیجه، همان قیاس و قیاس همیشه همراه نتیجه است. سخن درباره حدود قیاس است که صغری و کبری اگر بدون سبب بدست بیاید معلوم یقینی نمی شود و نتیجه را هم معلوم یقینی نمی کند بنابراین قیاس شما، برهان نخواهد بود چون مفید یقین نیست اگر بخواهید علم یقینی به نتیجه پیدا کنید باید علم یقینی به صغری و کبری داشته باشید وعلم یقینی به صغری و کبری علم از طریق سبب پیدا کنی (اگر سبب دارد)

در فصل هشتم دو بحث مطرح می شود

بحث اول در صفحه ۸۵ سطر ۴ بیان می کند که «ثم نقول اذا کان لحمل محمول... بالضروره عله» که حمل محمول بر مضوع علت و سبب داشته باشد. من اگر بخواهم محمول را بر موضوع حمل کنم باید سبب را بدانم. بدون توجه به آن علت و سبب، اگر محمول را بر موضوع حمل کردم یقین پیدا نمی کنم

بحث دوم در فصل ۸۶ سطر ۱۷ بیان می کند قوله «فان کان الاکبر للاصغر...» که اوسط برای اصغر بیّن الوجود است و اکبر هم برای اوسط بیّن الوجود است یعنی هم حد صغری بیّن است و هم حد کبری بیّن است فقط اکبر برای اصغر که نتیجه است بیّن نیست باید با این دو حد که عبارت از کبری و صغری است روشن شود.

ص: ۹۷

توضیح عبارت

(الفصل الثامن فی ان العلم الیقینی بکل ماله سبب من جهه سببه)

تعبیر به «العلم الیقینی» می کند نه «العلم».

«من جهه سببه» خبر برای «ان» است. در یک نسخه از نسخ فصل اینگونه بود «فمن جهه سببه» که فاء عبارت را روشن تر می کند و مشخص می کند که حتما باید خبر باشد. (فاء در خبر می آید بخصوص در کلمات ابن سینا. اگر خوب دقت شود می بینید در جملات قبل معنای شرطی وجود دارد لذا بر سر خبر فاء آورده است)

ترجمه:هر چیزی که برای آن سبب باشد اگر بخواهد متعلق علم یقینی قرار بگیرد باید از جهت سبب به آن عالم شد. (علم یقینی به آن از طریق سبب است و بدون سبب نمی شود.

(و مراعاه نسب حدود البرهان من ذلک)

«مراعات نسب حدود» عطف بر «سببه» است و عطف تفسیر می باشد. منظور از حدود برهان، صغری و کبری است.

«من ذلک» یعنی از ناحیه سبب و «من» نشویه است.

حدود برهان دارای نسبت است چون هر قضیه ای دارای نسبت است. شما باید این نسبت را مراعات کنید تا قضیه، صدق کند. یکبار از ناحیه سبب مراعاتش می کنید (یعنی این نسبت را از طریق سبب اثبات می کند) یکبار توجه به سبب نمی کنید. مصنف با این عبارت می فرماید باید نسب حدود برهان را از طریق سبب رعایت کنید تا علم یقینی پیدا کنید. پس علم یقینی به «کل ماله سبب» از ناحیه سببش است و علم یقینی به «کل ماله سبب» از ناحیه این است که نسب حدود برهان را از طریق سبب رعایت کردیم یعنی از طریق سبب، این نسبتهایی که در حدود برهان وجود دارند را رعایت کردی و اثبات کردی این عبارت تقریبا عطف تفسیر بر عبارت قبل است یعنی در عطف تفسیر باید معطوف علیه را روشن کند اما اینجا معطوف اینقدر مشکل دارد که معطوف علیه باید آن را روشن شد یعنی عطفِ تفسیرِ وارونه است.

ص: ۹۸

مراد از «نسب» یعنی رابطه بین قضیه که همان رابطه بین محمول و موضوع مراد است چه رابطه سلبی چه ایجابی باشد که البته رابطه ایجابی حقیقةً نسبت است و رابطه سلبی، نسبت نیست بلکه سلب نسبت است ولی تشبیها به اثبات، به آن نسبت می گویند که اینها را در منطق خواندید.

(ثم نقول اذا کان لحمل محمول علی موضوع دائما او سلبه عنه دائما او لحمله او سلبه فی وقت معین یکونان فیه بالضروره عله لتلک العله، صارت النسبه بین الموضوع و المحمول تلک النسبه)

ویرگول که بعد از «لتلک العله» گذاشته شد باید قبل از «لتلک العله» گذاشته شود

در بسیاری از نسخ «اذا اکان لحمل محمول» آمده است اما در یک نسخه چاپی «اذا کان یحمل» آمده است و در پاورقی هم اشاره کرده که نسخه خوبی نیست

«عله» فاعل برای «کان» است و «کان» تامه است.

اگر محمولی را بر موضوعی حمل کردید یا حملِ دائمی می کنید یا حمل موقت می کنید. فرق ندارد در هر دو صورت (چه حمل دائمی چه حمل موقت) اگر این حمل علت داشته باشد باید به این حمل از طریق علت، علم پیدا کنید تا بتوانید بگویید این حمل را یقنا می دانید. اما اگر این حمل را از طریق علت، علم پیدا نکنید می توانید بگویید این حمل را می دانم ولی نمی توانید بگویید یقینا می دانم.

«اذا کان لحمل محمول علی موضوع دائما»: کلمه «دائما» خبر برای «کان» نیست بلکه صفت برای «حمل» است یعنی حالت حمل را می گویم.

ص: ۹۹

اگر محمولی بر موضوعی دائما حمل شود

«او سلبه عنه دائما»:

یا محمولی از موضوعی دائما سلب شود تا اینجا یک فرض را مطرح کرد که محمول برای موضوع دائمی است حال یا ایجابش دائمی است یا سلبش دائمی است

«او لحمله او سلبه فی وقت معین»

از اینجا فرض دوم را بیان می کند. فرض دوم این است که محمول برای موضوع در یک وقت معین حاصل است یا محمول از موضوع در یک وقت معین مسلوب است. «فی وقت معین» قید برای « حمله» و «سلبه» هر دو هست همانطور که «انما» قید برای «حمل محمول» و «سلبه» بود.

«یکونان فیه بالضروره»: این عبارت، صفت برای «وقت معین» است و ضمیر در «یکونان فیه بالضروره» به حمل و سلب برمی گردد و ضمیر در «فیه» به وقت برمی گردد.

معنای عبارت این می شود: وقتی که این صفت دارد که این حمل و سلب در آن وقت، بالضروره و بالقطع و یقین حاصل است.

ترجمه: اگر برای چنین حمل و سلب دائمی یا برای چنین حمل و سلب موقت، علتی وجود داشته باشد

«لتلک العله... تلک النسبه» یعنی علتی برای این نسبت وجود داشته که این علت باعث شده که این نسبت، نسبت ضروری و حتمی و لاینفک و یقینی باشد. «النسبه» اسم برای «صارت» است و «تلک النسبه» خبر برای صارت است. یعنی به خاطر وجود آن علت است که این نسبت بین محمول و موضوع، اینچنین نسبتِ ضروری شده اگر آن علت نبود این نسبت، حاصل نمی شد.

ص: ۱۰۰

این علت، باعث شد که نسبت بین موضوع و محمول، ضروری و حتمی باشد چون وقتی علت، موجود است معلول حتما باید موجود باشد

(و ذات المحمول و الموضوع لیس لهما _ لولا تلک العله _ تلک النسبه بالوجوب بل بالامکان)

اما اگر ذات موضوع و محمول را ملاحظه کنید و به این علتی که این دو را به هم مرتبط می کند توجه نکنید ذات محمول و موضوع ممکن است با هم مرتبط بشوند و ممکن است مرتبط نشوند. نسبت بین ذات محمول و ذات موضوع، بالامکان است. علت می آید و این نسبت امکانی را تبدیل به ضرورت می کند چون شان علت، این است که اگر آمد امر ممکن را ضروری می کند پس خود ذات محمول و ذات موضوع را نگاه ممکن می کنی می بینی رابطه بینهما رابطه امکانی است.

«لولا تلک العله» تاکید برای «ذات المحمول و الموضوع» است. یعنی ذات محمول و موضوع را اگربا علت ملاحظه کنی نسبت آنها نسبت ضروری می شود اما اگر لولا ـ تلک العله باشد یعنی علت را کنار بگذاری و فقط خود ذات را ملاحظه کنی در اینصورت می گویم این نسبت را دارند ولی این نسبت را بالوجوب ندارند بلکه بالامکان دارند. (نمی گوید این نسبت را ندارند بلکه می گوید این نسبت را بالوجوب ندارند یعنی کلمه «لیس» بر «تلک النسبه» در نمی آید بلکه بر «بالوجوب» در می آید یعنی نسبتی که دارند بالوجوب نیست بلکه بالقوه است).

حال اگر نسبت وجوب داشتند به آنها یقین پیدا می کنیم اما اگر نسبت امکانی داشتند یقین پیدا نمی کنیم یعنی اینطور می گوییم: فرض کن که این موضوع حتما باید این محمول را داشته باشد. در اینصورت، یقین می کنیم. اما اگربگوییم این موضوع ممکن است این محمول را داشته باشد. در اینصورت، احتمال خلاف می دهیم و یقین نداریم.

ص: ۱۰۱

نکته: نمی خواهیم بگوییم قضـیه ای که ممکن است و جهتش امکان است قضـیه ای است که یقینی نیست قضـیه ای که جهت امکانی داشـته باشد ممکن است یقینی باشد. بحث ما در جهت نیست بلکه در نسـبت است. این نسبت کیفیتش وجوب است یا کیفیتش امکان است یعنی آیا این نسـبت هست یا احتمال دارد باشد. اگر این نسـبت هست، یقینی می شود و اگر احتمال دارد باشـد غیر یقینی می شـود. این جهت، بیـان می کنـد که این محمـول برای موضوع، امکاناً یـا ضـرورهً ثـابت است و این ثبوت امکانی می تواند حتمی باشد مثلا فرض کنید که می گوید «انسان ممکن است کاتب بالفعل باشد» (البته انسان ضـرورتا کاتب بـالقوه است) این عبـارتِ «ممکن است کـاتب بالفعل باشـد» حتما حاصل است اما «کاتب بالفعل بودن انسان» ممکن است ولی اینکه «ممکن است کاتب بالفعل باشد» حتمی است. شما یک امری را که ممکن است نسبت می دهید این نسبت، ممکن است یقینی باشد اگر این نسبت امکانی بود احتمال خلاف داده می شود مثلا احتمال می دهم که این امکان کتابت برای انسان باشد و احتمال می دهم نباشـد. در اینجا بحث احتمال خلاف و نفی یقین می آیـد نه در آنجا که جهت قضـیه امکان است تا بگویی هر جـا جهت قضـیه ضـروری بود یقین حاصـل است و هر جا جهت قضـیه امکان بود یقین حاصل نیست. همه جا ممکن اسـت یقین حاصـل شـود و همه جـا ممکن است یقین حاصـل نشـود. بسـتگی دارد به اینکه ثبوت این محمول برای موضوع ضـروری است (در این صـورت معلـوم می شود که یقین داریـد) یـا ثبوت محمول برای موضوع امکـانی است در این صورت معلوم می شود که یقین ندارید).

ص: ۱۰۲

در چه صورت ما به یک قضیه یقین پیدا می کنیم. ۹۲/۰۷/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

صفحه۸۵ سطر ۷ قوله(و اذا علما)

موضوع: در چه صورت ما به یک قضیه یقین پیدا می کنیم.

بحث در این بود که اگر مطلبی سبب داشت در صورتی ما علم یقینی به آن مطلب پیدا می کنیم که از طریق سبب به آن رسید. باشیم، اگر از طریق غیر سبب رسیده باشیم علم یقینی پیدا نمی کنیم. محمولی را می خواهیم بر موضوعی حمل کنیم و قضیه ای را تشکیل دهیم و به این قضیه عالم شویم. اگر حمل این محمول بر موضوع سبب داشته باشید باید از طریق آن سبب وارد شویم و این محمول را بر آن موضوع حمل کنیم. در اینصورت به این حملی که کردیم و قضیه ای که تشکیل دادیم علم یقینی پیدا می کنیم اما اگر از طریق غیر سبب وارد شدیم علم یقینی به رابطه بین این محمول و موضوع پیدا نمی کنیم یعنی قضیه برای ما متیقن نمی شود وقتی قضیه متیقن می شود که خود قضیه را قبول کنیم و احتمال خلافش (یعنی نقیضش) را نفی کنیم. همیشه در یقین دو قضیه لازم است یک قضیه همان است که مطرحش می کنیم و یکی دیگر نفی نقیضش است. همیشه باید نفی نقیض باشد والا احتمال خلاف موجود است و یقین حاصل نشده است. اگر می گوییم «الانسان کاتب»، در صورتی به این «الانسان کاتب» یقین داریم که خلافش را نفی کنیم. اگر احتمال خلاف بدهیم یقین به «الانسان کاتب» نداریم. برای یقین هم باید «الانسان کاتب» را داشته باشیم هم اینکه قضیه «ممکن نیست انسان کاتب نباشد» را باید بگوییم. همیشه باید عبارت «ممکن نیست» کنار قضیه قرار بدهیم تا بتوانیم بگوییم به این قضیه یقین داریم یعنی باید اینگونه بگوییم: «اینچنین است و ممکن نیست که اینچنین نباشد» اگر عبارتِ «ممکن نیست که اینچنین نباشد» را ضمیمه کنیم در اینصورت به قضیه اول یقین داریم. اگر ضمیمه نکردیم و نتوانستیم ضمیمه کنیم به آن قضیه اول یقین پیدا نمی کنیم. پس تا اینجا دو مطلب گفتیم ۱ــ اگر بخواهیم به قضیه، یقین کنیم باید از طریق سببش اقدام کنیم ۲ــ یقین کردن یعنی دو قضیه تشکیل دهیم. اگر این دو مطلب را به هم ضمیمه کنیم نتیجه می گیریم که اگر از طریق سبب وارد شدیم می توانیم دو قضیه را تشکیل بدهیم چون یقین پیدا می کنیم اما اگر از طریق سبب وارد نشدیم دو قضیه تشکیل نمی شود و فقط همان قضیه اول تشکیل می شود. مصنف در این سطر ۷ همین دو مطلب را توضیح می دهد.

ص: ۱۰۳

اما توضیح عبارت مصنف طبق بیان خودش این است: اگر موضوع و محمول را بدانی اما نه از راهی که رابطه و نسبتِ موضوع و محمول را ضروری و واجب می کند (یعنی از راه سبب نشناختی چون اگر از راه سبب شناسی، رابطه اش ضروری و واجب می شود) بلکه از راه دیگر بدانی در چنین حالتی که نمی توانیم حکم کنیم که «لا یمکن الا یکونا بتلک الحال» یعنی نمی توانیم حکم کنیم که موضوع و محمول نمی توانند اینچنین نباشد (یعنی آن قضیه دوم از دست ما می رود)

توضیح عبارت

(و اذا علما من غیر الوجه الذی به صار حکم ما بینهما ضرور یا علی تلک النسبه)

ضمیر در «علما» به موضوع و محمول بر می گردد.

ترجمه: وقتی که موضوع و محمول، از غیر آن وجه (یعنی از غیر راه سبب) که با آن وجه، حکم ما بین موضوع و محمول ضروری می شود (نه از راهی که حکم بین موضوع و محمول را ضروری می کند یعنی از راه سبب نباشد)

«علی تلک النسبه»: عطف بر ضروریا است با حذف عاطف یعنی اینگونه بوده «و علی تلک النسبه» یعنی نه آن وجهی که این دو موضوع و محمول را بر این نسبت ضروری قرار می دهد. (یعنی نتوانستیم از آن وجهی وارد شویم که حکم ما بین موضوع و محمول را ضروری می کند.

(فقد علما من جهه غیر الجهه التی بها لا یمکن الا یکونا بتلک الحال)

ضمیر در «یکونا» به موضوع و محمول بر می گردد. مراد از «تلک الحال» یعنی صاحب نسبت ضروری.

ص: ۱۰۴

ترجمه: این موضوع و محمول دانسته شدند از جهتی غیر از جهتی (مراد از «الجهه» در «غیر الجهه» سبب است) که به آن جهت ممکن نیست که موضوع و محمول این حال را نداشته باشند یعنی ما از آن جهتی که می توانستیم «لا- یمکن» بگوییم وارد نشدیم و لذا این قضیه «لا یمکن» را از دست دادیم.

(و ذلک هو ان یعلم الحکم بوجه غیر وجه السبب الذی یوجبه)

«ذلک» یعنی آن جایی که نمی توانیم به «لایمکن» حکم کنیم و قضیه دوم را نمی توانیم به قضیه اول ضمیمه کنیم جایی است که از ناحیه سبب پیش نیامدیم.

ترجمه: و در جایی که قضیه دوم از دست ما می رود و ما موضوع و محمول را از غیر جهتی که این قضیه دوم صدق بکند عالم می شویم موردی است که حکم دانسته می شود به وجهی غیر از وجه سببی که موجب این حکم می شود. (یعنی اگر از طریق سبب بیایی آن سبب این حکم را ایجاب می کند نه اینکه حکم را ممکن کند، و وقتی حکم واجب شود احتمال خلاف در آن نخواهد بود چون سبب، موجب حکم است)

(لان کل نسبه للموضوع الی المحمول المذکورین و للمحمول الی الموضوع المذکورین تفرض واقعه لا من الجهه التی توجبها العله فهی واقعه من جهه امکان لاوجوب)

«فهی واقعه» خبر برای «لان» است.

این عبارت جواب این است که چرا اگر از طریق سبب وارد نشدیم قضیه دوم از دست ما می رود؟ مصنف می فرماید: وقتی شما موضوعی و محمولی را ذکر می کنید بین موضوع و محمول، نسبتی برقرار می کنید. اگر این نسبت از طریق سبب که موجب این نسبت است بدست نیاید نسبت، نسبتِ واجب و ضروری نمی شود بلکه نسبتِ ممکن خواهد بود و وقتی نسبت، ممکن باشد نمی تواند قضیه دوم (یعنی «لایمکن» که در قضیه ضروری و واجب می آوردیم) را آورد و وقتی قضیه دوم را نتوانیم بیاوریم یقین حاصل نشده است پس باید از طریق سبب آمد تا یقین را بدست آورد.

ص: ۱۰۵

عبارت کتاب را باید اینگونه بخوانیم: «لان کل نسبه للموضوع الی المحمول تفرض واقعه لا من الجهه التی توجبها فهی واقعه من جهه الامکان لاوجوب» یعنی هر نسبتی که واقع شود (ولی نه از ناحیه سبب و موجب) این چنین نسبتی، واجب نمی شود بلکه جهتِ امکانی دارد و وقتی جهت امکانی داشت احتمال خلاف در آن می رود و اگر احتمال خلاف در آن برود قضیه دوم از دست می رود.

کلمه «المذکورین» صفت موضوع و محمول است یعنی در واقع اینگونه بوده «لان کل نسبه المذکور الی المحمول المذکور» ولی مصنف به جای اینکه دو صفت را جدا جدا ذکر کند یک صفت را تثنیه آورده تا عبارت مختصر شود.

چرا مصنف تعبیر به «نسبه للموضوع الی المحمول» و «للمحمول الی الموضوع» کرده است؟ چون نسبت، امری طرفینی است و از هر دو طرف سنجیده می شود یعنی هم موضوع با محمول نسبت دارد هم محمول با موضوع نسبت دارد. چون نسبت، رابطه بین دو شیء است که هم شیء اول را به شیء دوم وصل می کند هم شیء دوم را به شیء اول وصل می کند لذا مصنف هر دو طرف را می گوید.

«تفرض...» این عبارت، خبر برای «کان» نیست بلکه صفت برای «نسبه» است.

نکته: چرا مصنف تعبیر به «مذکورین» کرد؟ چون در اینجا تعبیر به «تفرض» کرد. شما موضوع و محمول را ذکر می کنید و نسبتی بین آنها فرض می کنید. اما این نسبتِ فرض شده گاهی صحیح است و گاهی غلط است. و وقتی هم که صحیح است گاهی مظنون است و گاهی متیقن است. پس این نسبت، فرض می شود اما موضوع و محمول باید ذکر شود و نباید فرض شود.

ص: ۱۰۶

البته می توان مراد از «المذکورین» را چیز دیگر گرفت یعنی مراد از «المذکورین» آن دو قسمی است که ذکر شد. چون در خط چهارم آن دو قسم را ذکر کرد و گفت یا محمول دائما برای موضوع است و موضوع دائما در تحت محمول مندرج است یا موقتا برای موضوع ثابت است و موضوع موقتا در تحت محمول مندرج است یعنی هم محمول دائما یا موقتا برای موضوع است و هم موضوع دائما یا موقتا در تحت محمول است.

«لا ـ من الجهه التی توجبها العله»: نه از جهتی که آن جهت را علت، ایجاب می کند. اگر کلمه «عله» نبود و مراد از «الجهه» را علت می گرفتیم خیلی روان معنی می شد به اینکه: نه از طریق علتی که موجب آن نسبت می شد. اما کلمه «العله» بکاررفته است در اینصورت ضمیر در «توجبها» را باید به نسبت برگردانیم و باید اسم ظاهر را جانشین ضمیر کنیم تا صحیح شود.

توضیح بیشتر: در اینجا «التی» صله است و صفت برای «الجهه» است و نیاز به رابط دارد ضمیر در «توجبها» را اگر به «جهت» برگردانیم صله، عائد دارد اما اگر ضمیر را به نسبت برگردانیم صله دارای عائد نمی شود مگر علت را که اسم ظاهر است جانشین ضمیر کنیم و بگوییم اگر علت نبود ضمیر «توجبها» به «جهت» یعنی موصول «الذی» که کنایه از جهت است بر می گردد حال به جای اینکه ضمیر بیاوریم تا به «جهت» برگردد اسم ظاهر را که «علت» است آوردیم و این «علت» همان جهت است. گویا ضمیری است که به جهت برمی گردد. اگر اینطور توجیه کنیم ضمیر در «توجبها» به نسبت بر می گردد و اشکال ندارد.

ص: ۱۰۷

پس سه احتمال در این عبارت است ۱_ کلمه «العله» در نسخه کتاب نباشد ۲_ کلمه «العله» در نسخه باشد و ضمیر در «توجبها» را به «جهت» برگردانیم که احتمال صحیحی است ۳_ کلمه «العله» در نسخه باشد و ضمیر در «توجبها» را به «نسبت» برگردانیم و «العله» را جانشین ضمیر قرار بدهیم.

«فهی واقعه من جهه امکان لاوجوب»: و نسبتی که اینگونه باشد از جهت امکانی واقع می شود نه از جهت وجوبی یعنی نسبتی است که متصف به امکان می شود (مراد از «جهه» همان «حیث» است یعنی حیث امکانی پیدا می کند نه حیث وجوبی). تا اینجا معلوم شد آن جهتی که در عبارت «لا من الجهه التی توجبها العله» آمد می توان امکانِ وجوب قرار داد یعنی نه آن حیث وجوبی که علت آن را بوجود می آورد بلکه در اینجا حیث امکان خواهد بود نه حیث وجوبی. نسبت را با حیث امکان بدست می آوریم نه با حیث وجوبی که علت، آن وجوب را می آورد.

(فیکون قد علم ان کذا کذا ولم یعلم انه لایمکن الا یکون کذا)

این عبارت، توضیح مطالب قبل است یعنی اگر انسان از ناحیه سبب قضیه را یقینی نکند این قضیه به دو قضیه تحلیل نمی شود.

ترجمه: اگر از طریق سبب پیش آمدی دانسته شده که این موضوع این محمول را دارد (مثلا انسان کاتب است) اما دانسته نمی شود که ممکن نیست که چنین نباشد (مگر اینکه از طریق سبب پیش آید که هم اولا: «علم ان کذا و کذا» باشد و ثانیا: «یعلم انه لایمکن الا یکون کذا» باشد. که در اینصورت دو قضیه درست شود

ص: ۱۰۸

(اذ لایعلم ما به لایمکن الا یکون کذا)

زیرا دانسته نشده سببی که به توسط آن سبب اگر علم پیدا شود صدق می کند که بگوییم «لایمکن الا یکون کذا» یعنی آنچه باعث می شود که صدق کند بگوییم «لایمکن الا یکون کذا» در اختیار ما قرار نگرفت لذا قضیه دوم (یعنی لایمکن الا یکون کذا) را در اختیار نداریم.

(فان قاس انسان فقال: ان فلانا به بیاض البول فی حمی حاده)

جمله «فقال» و «انتج» عطف بر «قاس» است.

توضیح مثال: سرسام مرضی است که بر انسان عارض می شود و سبب آن وصول اخلاط حاده و متعفنه به مغز است. اثری که از آن اثر می توان سرسام را شناخت این است که بولِ آن شخص، سفید است. مراد از سفید، بی رنگ نیست (بول انسانهای سالم یا بی رنگ یا زرد است) بلکه مراد از سفید رنگ شیری است. (مراد آب نیست چون آب بی رنگ است نه سفید البته اگر آب روی متراکم شود به رنگ آبی می شود ولی اگر متراکم نباشد بی رنگ و شفاف است. بول انسان سالم، بی رنگ است اما بول مریضی که سرسام دارد سفید است. این، اثر سرسام است نه اینکه علت سرسام باشد. حال اگر کسی برهانِ انّ تشکیل داد و از معلول به علت پی برد و گفت فلان شخص، دارای بیاض البول است و هرکس بیاض البول دارد سرسام دارد پس فلان شخص سرسام دارد. الان قیاس تشکیل شد ولی این برهان نیست و یقین آور نیست چون از طریق سبب پیش نیامده بلکه از طریق معلول (نه علت) جلو می رود چون از اثر سرسام نتیجه می گیرد. اما اگر از علت سرسام استفاده می کرد یقین پیدا می کرد ولی چون از علت سرسام استفاده نکرده یقین پیدا نمی کند

ص: ۱۰۹

نکته ای را در اینجا می گوییم: این برهان که تشکیل می شود برهان انّ است و برهان لم نیست چون از طریق سبب پیش نیامد. است برهان انّ برهان است و یقین آور می باشد اما چرا ما می گوییم یقین آور نیست؟ جواب این سوال را مرحوم خواجه در نمط هفتم اشارات بیان فرمودند (لذا بارها گفتم که کتاب اشارات باید از ابتدای جلد اول تا آخر جلد سوم خوانده شود) که اگر از طریق انّ، برهان را اقامه کردی از معلول به علت رسیدی. معلول وجود علت را برای تویقینی می کند چون اگر معلول موجود است یقینا علت آن موجود است. لذا به این جهت به این برهان انّ، برهان گفته می شود چون ما را به وجود حکمی که در نتیجه است عالم می کند و یقین برای ما ایجاد می کند اما نسبت به ماهیت نیتجه، یقین نمی آورد. اما اگر از طریق علت وارد شوی که برهان لم است چون ماهیت معلول در ماهیت علت نهفته است وقتی علت را به طور کامل شناختی معلول را هم که در ضمن علت است خواهید شناخت هم وجودا و هم ماهیتا پس هم در برهان انّ هم در برهان لم یقین است ولی در برهان لم گویا دو یقین است. اینکه می گویند برهان انّ یقین آور نیست یعنی یقین به ماهیت علت نمی آورد نه اینکه اصلا یقین نمی آورد زیرا اگر یقین نیاورد برهان نخواهد بود.

نکته: اگر علت منحصره نباشد از وجود معلول به وجود علت نمی رسیم چون شاید علت دیگری این معلول را بوجود آورده باشد اما اگر علت، منحصره باشد از وجود معلول به وجود علت پی می بریم. اما در هر دو حال (چه علت منحصره باشد یا نباشد) از معلول به ماهیت علت نمی رسیم.

ص: ۱۱۰

ادامه بحث اینکه در چه صورتی ما به یک قضیه یقین پیدا می کنیم. ۹۲/۰۸/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۵ سطر ۱۲ قوله (فان قاس)

موضوع: ادامه بحث اینکه در چه صورتی ما به یک قضیه یقین پیدا می کنیم.

قضیه ای که ما می خواهیم به آن علم پیدا کنیم این است که «فلانٌ عَرَض له سرسام» یعنی فلان شخص مرض سرسام گرفت. این یک قضیه است که محمولش سرسام است و موضوع هم «فلان» است. ما به این قضیه علم پیدا می کنیم ولی می خواهیم یقیین هم پیدا کنیم باید چه کار کنیم؟ باید ثابت کنیم که علت سرسام در فلان شخص است تا نتیجه بگیریم که خود سرسام هم هست در اینصورت گفته می شود که از سبب پی به مسبب بردیم یا این شیئی را که برایش سبب است با سبب شناختیم در اینصورت یقیین پیدا می کنیم فلان شخص سرسام دارد. یقین هم گفتیم به این معنی است «این چنین است و ممکن نیست که این چنین نباشد» به طوری که اگر کسی بخواهد در ما ایجاد شک کند و بگوید شاید این سرسام نیست بلکه چیز دیگری است مقاومت می کنیم چون علت و سبب سرسام را دیدیم می گوییم این شخص سرسام دارد اما در قیاسی که مصنف می گوید تشکیل دهیم در آن قیاس نه علت سرسام بلکه معلول سرسام و آنچه که از سرسام کشف می کنند حد وسط قرار دادند و ما از این معلول به آن نتیجه رسیدیم. اثر سرسام بیاض البول است اگر کسی از طریق بیاض البول بودن به سرسام داشتن شخصی پی ببرد عالم شده ولی علم یقینی نیست یعنی می تواند بگوید این شخص، سرسام دارد ولی نمی تواند بگوید که این است و جز این نیست. نمی تواند بگوید ممکن نیست که سرسام نباشد. احتمال سرسام نبودن را هم می دهد چون از سبب سرسام به وجود سرسام نرسیده است. بلکه از طریق آثار به آن رسیده است. این را در واقع می گویند برهان انّ است و یقین آور نیست و معنای یقین آور نبودنِ برهانِ انّ را در جلسه قبل بیان کردیم. اگر ما حد وسط را سبب قرار دهیم برهانِ لمّ می شود و یقین آور خواهد بود. در قیاس، سبب همان حد وسط است

ص: ۱۱۱

سبب علم، حد وسط است یعنی سببی که من در مقام اثبات و علم آن را کشف می کنم که اکبر برای اصغر ثابت است (مثلا سرسام برای فلان شخص ثابت است) در هر قیاسی حد وسط، سبب علم است اما در واقع (نه در مقام اثبات) حد وسط گاهی سبب ثبوت اکبر للاصغر است گاهی هم مسبب است. در مقام ثبوت، حد وسط دو حالت پیدا می کند گاهی سبب برای حمل اکبر للاصغر می شود گاهی مسبب می شود اما در مقام اثبات کاملا سبب است یعنی آنچه که به من می فهماند که اکبر را می توان بر اصغر حمل کرد حد وسط است. پس حد وسط در مقام علم و کشف همیشه سبب کشف کردن حمل اکبر برای اصغر است اما در مقام واقع و ثبوت، گاهی سبب است و گاهی مسبب است. وقتی که سبب باشد به نتیجه (یعنی به حمل محمول که اکبر است بر موضوع که اصغر است) از طریق سبب رسیدیم در صورتی که حد وسط، واقعا سبب باشد. اما اگر حد وسط واقعا مسبب و معلول باشد ما از معلول به نتیجه رسیدیم، ما سبب در مقام واقع را لحاظ می کنیم. اگر چیزی در مقام واقع سبب دارد و از آن سبب به آن چیز برسیم علم یقینی پیدا می کنیم. یعنی منظور ما از سبب، سبب واقعی است نه سبب علمی والا در همه

قیاسها حد وسط، سبب علمی است و از سبب به مسبب و نتیجه می رسیم و این برای یقینی کردن کافی نیست. باید از سبب خارجی و سبب در مقام ثبوت به نتیجه برسیم تا بتوانیم بگوییم علم یقینی پیدا کردیم. در این مثال که مصنف فرموده، بیاض البول سبب واقعی سرسام نیست بلکه مسبب از سرسام است ولو این سبب، ما را عالم به وجود سرسام می کند ولی این در مقام علم سبب شده نه اینکه سبب برای خود وجود سرسام شده باشد. اگر سبب برای وجود سرسام بود و از طریق آن عالم می شدیم علم ما یقینی می شد ولی چون سبب وجود نیست بلکه سبب علم است کافی نمی باشد و علم ما را یقینی نمی کند.

ص: ۱۱۲

نکته در فرق بین علم و یقین: بین یقین و علم، متکلمین فرق نمی گذارنـد. متکلمین وقـتی تعبیر به علم می کننـد مرادشـان علم یقینی است و علم ظنی را علم نمی دانند.

امـا فلاسـفه علم را هم اطلاـق بر علم یقینی می کننـد و هم بر علمی که ظنی نباشـد اطلاـق می کننـد ولو یقینی هم نباشـد مثلا تقلیدی باشد که غیر راسخ است ولی یقین به آن نمی گویند چون راسخ نیست. همینطور جهل مرکب در بعضـی اطلاقات علم نامیـده می شود ولی علمی که مخالف با واقع است ولی یقین نامیـده نمی شود. چون در یقین، موافقت با واقع قیـد شـده است. همینطور راسـخ بودن قیـد شـده است لـذا فرد فلاسـفه یقین، اخص از علم می شود نه اینکه مرادف بـا علم باشـد. پس صـحیح نیست که مـا بگوییم علم داریم و از آن، یقین را اراده کنیم بلکه بایـد این چنین گفت که برهان انّ و لمّ هر دو علم می آورند ولی برهـان لـمّ، علـم یقینی می آورد و برهـان انّ ، علم یقینی نمی آورد. سـپس گفـتیم اگر علم یقینی نمی آورد چرا تعـبیر به برهان می کنید؟ چون برهان به معنای مفید الیقین است. جواب دادیم که یقین به وجود علت از طریق معلول پیدا می کنیم ولی یقین به ماهیت علت پیـدا نکردیم. اما اگر از طریق سـبب پیش رفتیم یقین به وجود معلول و ماهیت معلول پیـدا می کنیم. علت آن را هم اشـاره کردیم که معلول، وجود نمی گیرد مگر با وجود علت. پس اگر معلول موجود است یقینا علتش موجود اسـت چون بـدون وجود علت نمی توانـد وجود بگیرد اما آیا معلول می توانـد ماهیتِ علت را نشان دهـد؟ گفتند که نمی تواند نشان دهـد چون معلول، تنزلِ علت است و از یـک دریچه تنگی علت را نشـان می دهـد پس معلول نمی توانـد مـا را به ماهیتِ علت آگاه کنـد ولی علت به خاطر اینکه مشـتمل بر حقیقت معلول است ماهیت معلول را نشان می دهـد لـذا اگر علت شـناخته شود حقیقت معلول شناخته شده.

توضیح عبارت

(فان قاس انسان فقال: ان فلانا به بیاض البول فی حمی حاده و کل من به بیاض بول فی حمی حاده فهو یعرض له سرسام وانتج لم یکن له بما انتج علم یقینی او یعلم)

مراد از حمی حاده، تبِ تیز است که اثرش زیاد است. «فلانا» اصغر است و «یعرض له سرسام» اکبر است و بقیه حد وسط است که تکرار شده و شکل هم شکل اول است.

اگر انسانی قیاس تشکیل دهد و این چنین بگوید... و نتیجه بگیرد برای چنین شخصی علم یقینی درست نمی شود.

«او یعلم»: نسخه صحیح «او یعلم العله فی ذلک» است و به معنای «الی ان یعلم العله فی ذلک» است یعنی تا وقتی که علت در عروض سرسام را بشناسد. وقتی که علت در عروض سرسام را شناخت علم یقینی برایش حاصل می شود.

نکته: قیاس، عبارتست از صغری و کبری. یعنی ترکیب از صغری و کبری را قیاس می گویند. نتیجه، جزء قیاس نیست بلکه حاصل قیاس است. لذا اگر سوال کردند که قیاس چند جزء دارد نباید گفت که سه جزء دارد بلکه دو جزء دارد که صغری و کبری است. حال عبارت مصنف را توجه کنید که فرمود: «فان قاس انسان فقال» که فاء در «فقال» برای تفسیر است یعنی اگر انسانی قیاس تشکیل دهد و این چنین بگوید و در تفسیر کردن فقط صغری و کبری را آورده و بعد از اینکه صغری و کبری را آورد که حکایت از قیاس می کنند عبارت «وانتج» آورده که بیرون از قیاس است و لذا مصنف دقیق صحبت کرده است. در مثال دوم هم که از سطر ۱۴ شروع می کند نتیجه نمی گیرد بلکه فقط قیاس را می آورد چون نمی خواهد نتیجه بگیرد زیرا نتیجه را به خود ما واگذار می کند.

ص: ۱۱۴

توضیح صفحه ۸۵ سطر ۱۴ قول (و کذلک)

وارد مثال دوم می شود و می فرماید «کل انسان ضحاک» و «کل ضحاک ناطق» و نتیجه می گیرد که «کل انسان ناطق». آیا ما به «کل انسان ناطق» یقین پیدا می کنیم؟ می فرماید یقین پیدا نمی کنیم چون سببی که ما را به «کل انسان ناطق» هدایت کرده «ضحاک» بوده که حد وسط می باشد. و ضحک، علت نطق نیست بله معلول نطق است پس ما از علت نطق به نطق نرسیدیم بلکه از معلول نطق به نطق رسیدیم مثل مثال قبلی.

ما در صورتی می توانیم یقین پیدا کنیم که صغری یقینی شود. در این قیاس که بیان کردیم صغری مشکل دارد زیرا «کل انسان ضحاک» برای ما یقینی نیست باید به این قضیه که «کل انسان ضحاک» است از طریق سبب برسیم یعنی ضحاک بودن انسان را با توجه به سببی که برای ضحک است بدست بیاوریم یعنی ثابت کنیم که این سبب برای انسان است تا نتیجه بگیریم که مسببِ این سبب یعنی ضحک هم برای انسان است در این صورت یقینی می شود. اما چگونه می توانیم «کل انسان ضحاک» را یقینی کنیم؟ وقتی «کل انسان ضحاک» را که در این قیاس صغری است در یک قیاس دیگر، نتیجه قرار بدهیم و قیاس ما، لمّ باشد یعنی حد وسط، علت ضحک باشد در این صورت «کل انسان ضحاک» یقینی می شود و وقتی یقینی شد این را صغری برای کبری قرار می دهیم و نتیجه، یقینی می شود اما چه وقتی می توانیم «کل انسان ضحاک» را یقینی کنیم وقتی که این چنین قیاسی تشکیل دهیم: «کل انسان ناطق»، و «کل ناطق ضحاک»، «فکل انسان ضحاک». در اینجا سبب را که ناطق است حد وسط قرار دادیم و از طریق سبب که نطق است به ضحاک رسیدیم و صغری، یقینی می شود چون از سببش رسیدیم.

ص: ۱۱۵

نکته: «کـل انسـان ضاحـک» یقینی نیست گرچه ممکن است بعضـی محسوسـات یقینی باشـد ولی «کـل انسان ضاحک» یقینی نیست چون در صورتی یقینی است که دو چیز در آن باشد

۱ـ در جمیع افراد، ضـحک را ثابت کند ۲ـ دائما ثابت کنـد و حس نمی توانـد این را ثابت کند. حس نمی تواند بگوید همه انسانها چه آنهایی که من دیـدم چه ندیـدم ضاحک است و نمی توانـد بگویـد دائما ضاحک هسـتند. وقتی حس نتواند این دو قضـیه را درست کنـد ما یقین پیدا نمی کنیم. در جایی که یقین به قضـیه حسـیّ پیدا می کنیم حس به تنهایی وجود ندارد بلکه عقـل دخالت می کنـد. مثلاً حس، چنـد تا آتش را حس کرده و گفته این داغ است آن داغ است سـپس عقل وارد میـدان می شود و می گویـد من یـافتم که همه آتش هـا داغ هسـتند. یعنی علاوه بر این سه تا، بقیه را می گویم داغ است و یافتم که دائما داغ است چون داعی آتش یـا ذات آنهـا یـا لازمه ذات آنها است. عقل می یابـد که این داغی جـدا نمی شود وقتی داغی جـدا نمی شود می گوید دائما داغ هسـتند و حکم می کند به «کل نار حاره». این قضـیه، قضیه حسیه است ولی حسی است که عقل آن را پشتیبانی کرده است.

پس حس اگر بخواهـد یقین آور باشد باید عقل دخالت کند و عقل هم دخالت نمی کند بلکه عقل شک می کند و می گوید شاید ضـحک زائل شود. بله اگر ضحک را از طریق نطق بدست آورد چون می داند نطق زائل نمی شود می فهمد که ضحک هم زائل نمی شود اما اگر ضـحک را از طریق نطق بدست نیاورد احتمال زوالش را می دهد پس به «کل انسان ضـحاک» یقین پیدا نمی کند. وقتی یقین پیدا نکرد نمی تواند این را مقدمه برای «کل انسان ناطق» قرار دهد.

ص: ۱۱۶

توضیح عبارت

(و کذلک لو قال قائل: ان کل انسان ضحاک و کل ضحاک ناطق فلایجب من هذا ان یتیقن ان کل انسان ناطق بحیث لایجوز ان یصدّق بامکان نقیض هذا)

اگر قائلی این قیاس را تشکیل دهد که «ان کل انسان ضحاک» و «کل ضحاک ناطق»، واجب نیست از این قیاس که یقین به کل انسان ناطق (که نتیجه می باشد) پیدا کند. به طوری یقین پیدا کند که جایز نباشد تصد یقش به امکانِ نقیضِ این قضیه یعنی امکان نقیض را تصدیق کند و احتمال خلاف می دهد)

به عبارت دیگر اینطور یقین پیدا نمی کند که تصدیق به مخالف پیدا نکند بلکه احتمال تصدیق به مخالف را هم می دهد

ادامه بحث اینکه در چه صورتی ما به یک قضیه یقین پیدا می کنیم. ۹۲/۰۸/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۵ سطر ۱۴ قوله (و کذلک لو قال قائل)

موضوع: ادامه بحث اینکه در چه صورتی ما به یک قضیه یقین پیدا می کنیم.

بحث در این بود که اگر حمل محمول بر موضوع سبب داشت باید ما از طریق آن سبب عالم به این حمل شویم یعنی قضیه ای را که نتیجه قرار می دهیم و در آن قضیه محمول را بر موضوع حمل می کنیم باید به توسط سبب کشف کنیم. به عبارت دیگر اگر آن قضیه، نتیجه است باید حد وسط، سببِ حمل اکبر بر اصغر باشد. اما اگر حد وسط، سبب برای حمل اکبر بر اصغر نباشد ما یقین به نتیجه پیدا نمی کنیم یعنی از آن دو قضیه ایی که باید تشکیل دهیم یک قضیه را نمی توانیم تشیکل بدهیم.

ص: ۱۱۷

مثال می زند به اینکه «کل انسان ضحاک» و «کل ضحاک ناطق»، «فکل انسان ناطق».

حمل ناطق بر انسان در اینجا به توسط حد وسطی که «ضحاک» است انجام شده در حالی که ضحاک (یعنی حد وسط) معلولِ حملِ ناطق بر انسان است نه اینکه علت و سبب باشد. یعنی چون انسان، ناطق است ضحاک می باشد نه اینکه چون ضحاک است ناطق می باشد. ضحاک بودن حاصل ناطق بودن است نه اینکه سبب ناطق باشد. ما از این حاصل که معلول است به مطلوب که ناطق بودن انسان است می رسیم. یعنی از معلول است به مطلوب که ناطق بودن انسان است می رسیم. یعنی از معلول به علت رسیدیم. البته توجه شود در تعبیراتی که بیان کردیم گفتیم ثبوت اکبر برای اصغر سبب دارد یا حمل اکبر بر اصغر سبب دارد اما آیا حد وسط که علت این ثبوت است علت خود این اکبر هم هست یا معلول اکبر است؟ این برای ما مهم نیست که آیا حد وسط را معلول یا علت اکبر بگیریم که این یک مطلب است. اما مطلب دیگر این است که معلول یا علت ثبوت اکبر برای اصغر بگیریم در این مثالی که الان زدیم فرق ندارد زیرا حد وسط که ضحاک است معلول ناطق است و

معلولِ ثبوت نـاطق برای انسـان هم هست. اما در یک جا می بینیـد معلولِ ثبوت اکبر برای اصـغر هست یا علت ثبوت اکبر برای اصـغر می باشـد ولی علت خود اکـبر نیست. علت یـا معلول بودن مهم نیست و لحـاظ نمی شود. همیشه ثبوت اکبر برای اصـغر ملاحظه می شود. اگر حـد وسط، علت این ثبوت باشـد برهان ما، برهان «لمّ» می شود و اگر حد وسط ، معلول این ثبوت باشـد برهان ما، برهان «انّ» می شود. کاری نداریم که حد وسط نسبت به خود اکبر چه حالتی دارد؟

ص: ۱۱۸

در این مثال، ضحاک، معلول ثبوت ناطق برای انسان است. پس ضحاک سبب ناطق نیست بنابراین اگر ما از طریق ضحاک بخواهیم ناطق بودن انسان را ثابت کنیم یقین به ثبوت نطق برای انسان پیدا نمی کنیم زیرا از طریق سبب نیامدیم. به تعبیر دیگر: چون صغری کاملا روشن نشده است زیرا قضیه «الانسان ضحاک» را از کجا بدست آوردیم؟ (البته کبری روشن است که «کل ضحاک ناطق» بود.) اگر این قضیه را از طریق سبب بدست بیاوریم صغری کامل می شود ولی نتیجه (یعنی «کل انسان ناطق») لغو می شود چون «کل انسان ضحاک» را از سببش که نطق است بدست می آوریم یعنی می گوییم «کل انسان ناطق» و «کل ناطق ضحاک»، «فالانسان ضحاک». سپس «کل انسان ضحاک» از طریق «ناطق» بدست آمد یعنی قبل از اینکه ما بخواهیم «کل انسان ضحاک» را ثابت کنیم «کل انسان ناطق» را می دانستیم و دوباره نمی توانستیم «کل انسان ضحاک» را که نتیجه شده صغری قرار دهیم و «کل ضحاک ناطق» را به آن ضمیمه کنیم و «کل انسان ناطق» را نتیجه بگیریم. چون «کل انسان ناطق» را قبلا می دانستیم و به توسط همان، «کل انسان ضحاک» را ثابت کردیم.

پس اگر بخواهد «کل انسان ضحاک» که صغری است را کامل کنید باید از «کل انسان ناطق» استفاده کنید.در این صورت «کل انسان ضحاک» یقینی می شود ولی نمی توان قیاس تشکیل داد که «کل انسان ناطق»، نتیجه آن باشد چون ما قبلا در قیاسی که می خواست صغری را اثبات کند «کل انسان ناطق» را می دانستیم و آن را مقدمه برای «کل انسان ضحاک» قرار دادیم. و «کل انسان ضحاک» را که از «کل انسان ناطق» گرفتیم می خواهیم مقدمه برای «کل انسان ناطق» قرار بدهیم. این لغو است چون آنچه را که می خواهید نتیجه قرار بدهید قبلا می دانستید.

ص: ۱۱۹

اما اگر ما «کل انسان ناطق» را ندانیم و فقط از ابتدا «کل انسان ضحاک» را بیاوریم در اینصورت «کل انسان ضحاک» از طریق سبب فهمیده نشده است. مثلا با حس و تجربه و امثال ذلک فهمیده شده و صغری یقینی نخواهد بود. سپس کبری را ضمیمه می کنیم و شما فرض کنید کبری بدیهی است وقتی کبرای بدیهی به این صغری که یقینی نیست ضمیمه شود نتیجه نمی تواند یقین باشد. قضیه «کل انسان ناطق» بدست می آید ولی یقین نیست چون احتمال دارد که کسی در صغری خدشه کند یا در صغری اینطور ادعا کند که زائل شدنی است (یعنی ضحک زائل شدنی است) نتیجه می کنیم که نطق هم زائل شدنی است. و چیزی که زائل شدنی است یقینی نیست. می توانیم بگوییم «کل انسان ناطق» ولی نمی توانیم قضیه دوم را به آن ضمیمه کنیم و بگوییم «ممکن نیست که ناطق نباشد».

تا اینجا مطلب را توضیح دادیم اما از اینجا می خواهیم همین مطلب را با بیان مصنف بگوییم. مصنف می فرماید ما باید ابتداءً ثابت کنیم که انسان ناطق است و سپس ثابت کنیم که نطق، ضحک را لازم دارد و در پی دارد. این دو مطلب را باید ثابت کنیم تا نتیجه بگیریم که «کل انسان ضحاک». این «کل انسان ضحاک» که در صغری قرار گرفته است با این دو مقدمه نتیجه گرفته می شود. یک مقدمه این است که ثابت کنیم انسان ناطق است و این را صغری قرار می دهیم. یک مقدمه این است که ثابت کنیم «کل ناطق ضحاک» است و این را کبری قرار می دهیم. این دو مقدمه باید بیاید تا «کل انسان ضحاک» درست شود. و شما از این دو مقدمه استفاده نکردید تا «کل انسان ضحاک» را بدست بیاورید بلکه از تجربه و حس استفاده کردید. تجربه و حس یقین آور نیست. هم نمی توانید ثابت کنید که این ضحک برای انسان دائمی است هم نمی توانید ثابت کنید که این ضحک برای تمام انسانها است. زیرا تجربه و حس اینگونه است. لذا اگر از تجربه و حس استفاده کنی انسان ضاحک است مثلا می بینی انسان می خندد و می گویی انسان ضاحک است. از طریق ناطق بودن به ضاحک بودن انسان نرسیدیم بلکه از طریق تجربه و حس (دیدن) نتیجه گرفتیم که انسان ضاحک است. این اولا: نمی رساند که انسان دائما ضاحک است زیرا احتمال زوال ضحک است. ثانیا: نمی رساند که همه انسانها ضاحک هستند چون ما فقط چند مورد را دیدیم و بقیه را قیاس می کنیم.

پس «کل انسان ضاحک» که از طریق حس یا تجربه بدست آید کافی نیست.

اما از طریق عقل چه حکمی دارد؟ می فرماید عقل، عادت کرده است که هر جا انسان هست ضحک را هم همراه آن ببیند. یعنی عقل ما در میان انسانها زندگی می کند و عقل ما حکم می کند و می گوید تو همیشه می توانދی بخندی. آن دیگری هم مثل تو است و او هم همیشه می تواند بخندد در بقیه هم همینطور است لذا این حکم کلی هم برای همیشه و هم برای همه افراد می کند زیرا عقل عادت کرده است ولی اگر عقل را در یک جایی ببرید که اولین برخورد را داشته باشد می بیند که شک می کند. یا با فلان صفت از صفات انسانها برخورد نکرده و الان می خواهد ببیند که انسانها این صفت را دارند یا ندارند؟ اگر برای او این صفت را مطرح کنی شک می کند و از ابتدا حکم نمی کند که همه انسانها آن را دارند و همیشه آن را دارند. بلکه شک می کند تا برایش اثبات کنی.

پس «کل انسان ضاحک» را نه می توان از طریق تجربه و نه از طریق حس یقینی کنی. البته عقل حکم قطعی می کند ولی به خاطر عادتی که دارد حکم می کند شاید از طریق ناطق رفته است ولی این برای ما مهم نیست شما موردی را بیاورید که عقل می خواهد ابتداءً حکم به یک قضیه ای کند این قضیه مشکوک می شود. بر فرض که کبری «کل ضاحک ناطق» یقینی و بدیهی باشد باز نتیجه ی یقینی به ما نمی دهد چون صغری مشکل دارد مگر صغری را از طریق «ناطق» اثبات کنی که در این صورت نتیجه گرفتن ناطق برای انسان لغو می شود. پس صغری مشکل دارد و کبری اگر بدیهی باشد و به چنین کبرایی ضمیمه شود کافی نیست مگر صغری را از طریق ناطق ثابت کنی که در این صورت کل انسان ناطق را که می خواهی نتیجه بگیری لغو می شود. علی ای حال اشکال می کند که یا صغری مشکل است یا اگر صغری را کامل کردی نتیجه لغو خواهد بود.

ص: ۱۲۱

این تمام حرف مصنف بود که حدود یک صفحه از کتاب را بیان کردیم.

توضیح عبارت

(و کذلک لو قال قائل: ان کل انسان ضحاك و کل ضحاك ناطق فلایجب من هذا ان یتیقن ان کل انسان ناطق بحیث لایجوز ان یصدق بامکان نقیض هذا)

اگر قائلی اینچنین بگوید که «کل انسان ضحاك» و «کل ضحاك ناطق»، از این قیاسی که صغری و کبرای آن را ذکر کردیم لازم نمی آید که این قائل یقین کند که «کل انسان ناطق» یعنی به نتیجه یقین پیدا نمی شود و به طوری که جایز نباشد که تصدیق کنیم به امکان نقیض «کل انسان ناطق» (یعنی اینطور نیست که ما نتوانیم نقیض «کل انسان ناطق» را تصدیق کنیم بلکه احتمال اینکه نقیض را تصدیق کنیم هست یعنی احتمال خلاف می دهیم و وقتی احتمال خلاف باشد یقینی نیست).

(و ذلک)

اشاره به «لایجب» دارد یعنی چرا واجب نیست از چنین قیاسی، یقین به نتیجه حاصل شود.

لان الضحک _ ای قوه الضحکیه _ لما کانت معلوله لقوه النطق فما لم یعلم وجوب قوه المنطق اولا للناس و وجوب اتباع قوه الضحک لقوه النطق لم یجب ان یتیقن انه لایمکن ان یوجد انسان لیست له قوه الضحک)

نسخه صحیح «القوه الضحکیه» و «وجوب قوه النطق» است نه «قوه المنطق». «لم یجب» جواب برای «ما لم یعلم» است.

زیرا ضحک یعنی قوه ضحکیه چون معلول قوه نطق است پس باید با دو قضیه روشن شود یک قضیه که می گوید انسان ناطق است و یک قضیه که می گوید ناطق، ضاحک است این دو قضیه را باید ضمیمه کنید تا نتیجه بگیرید که انسان ضاحک است. مادامی که این دو قضیه معلوم نشوند الانسان ضاحک معلوم نمی شود چون ضحک معلول نطق است پس باید اولا نطق در یک جایی باشد ثانیا ثابت کنیم که این نطق، ضحک را در پی دارد تا نتیجه بگیریم که هر انسانی ضاحک است.

ص: ۱۲۲

ترجمه: چون ضـحک، معلول قوه نطق است مادامی که این دو چیز معلوم نشود یقین به «کل انسان ضاحک» پیدا نمی شود. اما آن دو چیز چیسـت؟ مـادامی کـه نـدانیم قـوه نطق برای انسـان واجب است و مـادامی که نـدانیم واجب است که قـوه ضـحک تـابع(یعنی لازم) قوه نطق باشـد (یعنی قوه نطق ملزوم است و قوه ضـحک، لازم است به عبارت دیگر قوه نطق سـبب می شود و قوه ضـحک مسبب می شود. یعنی باید دو چیز را بدانیم تا نتیجه بگیریم «کل انسان ضاحک» ۱ــ نطق برای انسان واجب است ۲ــ پیروی ضحک از نطق واجب است تا اولی را صغری قرار بدهیم و بگوییم «کل انسان ناطق» و دومی را کبری قرار بدهیم و بگوییم «کل ناطق ضاحک» و نتیجه می گیریم که «کل انسان ضاحک»).

در جمله اول تعبیر به اولا کرد و گفت «اولا للناس» به این دلیل که:

ما دو قضیه با باید بدانیم تا بتوانیم «کل انسان ضاحک» را درست کنیم یک قضیه، صغری است که اولا باید داشته شود و یک قضـیه، کبری است که ثانیا باید داشـته شود. اولا را مصـنف گفته ولی ثانیا را نگفته و در تقدیر گرفته. لذا اگر مصـنف اینگونه می گفت بهتر بود «فما لم یعلم اولا وجوب للناس و ثانیا وجوب اتباع...»

«لم یجب...» مادامی که این دو قضـیه دانسـته نشود واجب نیست که یقین حاصل شود (فهمیده می شد که انسان، ضحک دارد ولی نمی توانیم بفهمیم که ممکن نیست انسـانی ضـحک نداشـته باشـد یعنی قضـیه دوم که در یقین لازم بود را نمی شناسـیم) نسبت به قضیه کل انسان ضحاک

(الا ان یوجد ذلک فی الحس)

«ذلک»: اینکه انسان قوه ضحک دارد و ممکن نیست که قوه ضحک نداشته باشد.

مگر اینکه «کل انسان ضاحک» بودن را با حس بفهمیم و حس نمی تواند یقینی بودن را ثابت کند. حس نمی تواند ثابت کند که ضحک برای همه انسانها است و نمی تواند برای آن افرادی که ثابت کرده بگوید دائمی است. پس حس نمی تواند صغری را یقین کنند.

(و الحس لایمنع الخلاف فیما لم یحس او یوجد بالتجربه)

«او یوجد بالتجربه» عطف بر «یحس» است یعنی «لم یوجد بالتجربه». حس احتمال خلاف را منع نمی کند در موجودی که حس نشده. (آن انسان را که دیده می خندد می تواند حکم کند که خندیده است ولی آن انسان را که ندیده می خندد نمی تواند حکم کند که خندیده است. در این انسان هم الان دیده که می خندد و بعد از این لحظه را ندیده که می خندد پس نمی تواند حکم کند که خنده زائل نمی شود و همیشه است.

ترجمه: حس منعِ خلاف نمی کند در موجودی که حس نشده و با تجربه یافت نشده

(و اما العقل فیمکن اذا ترک العاده ان یشک فی هذا)

«ان یشک» فاعل برای «یمکن» است.

اگر عادت را ترک کند ممکن است شک کند و وقتی شک کرد یقین ندارد. پس عقل هم یقین را ایجاد نمی کند مگر اینکه عقل از طریق سبب وارد شود.

ترجمه: عقل اگر ترک عادت کند در قضیه «کل انسانها برای همیشه ضاحک هستند» ممکن است شک کند.

ص: ۱۲۴

(فیتوهم انه لیس للانسان قوه ضحک دائما و للجمیع او یتوهمه زائلا)

ممکن است توهم کند که برای بعض انسانها یا همه انسانها ضـحکِ دائمی نیست بلکه ضـحک آنها موقت است یا گمان کند برای جمیع افراد ضـحک نیست. هم احتمال می دهـد که برای جمیع افراد ضـحک نباشـد هم احتمال می دهد برای آنهایی که ضحـک است دائمـا ضـحک نباشـد بله بعـد از اینکه از طریـق سـبب پیش بیـایی عقـل حکم می کنـد که هم برای جمیـع افراد ضحک است و هم برای همه انسانها این ضحک همیشگی است.

مراد از ضاحک، ضاحک بالقوه است نه بالفعل لذا در صفحه ۸۵ سطر ۱۶ ضحک را تفسیر به قوه ضحک کرد

(اذ لیس بمقوم لماهیه الانسان او بیّن الوجود له)

ضمیردر «لیس» به «ضحک» یا «قوه ضحک» برمی گردد.

قوه ضـحک مقوم ماهیت انسان نیست. یا بیّن الوجود برای انسان نیست تا عقد در آن شک نکند یا خلافش را توهم نکند. اگر ذاتی یـا بیِّن الوجود برای انسـان بود عقل شک نمی کرد و خلافش را هم توهم نمی کرد اما چون ذاتی نیست، بیِّن الوجود هم نیست تا وقتی برای عقل اثبات نکنیم شک می کنیم یا خلافش را توهم می کنیم اما بعد از اثبات شک نمی کنیم.

فرق مقوم الماهیه و بیِّن الوجود: مقوم آن است که داخل ذات باشـد اما بین الوجود می توانـد داخل ذات باشد می تواند خارج ذات باشـد ولی بایـد بیِّن باشـد مثـل زوجیت برای اربعه که مقوم اربعه نیست ولی بین الوجود للاربعه است. تمام ذاتیات برای ذات، بین الوجودنـد مرحوم سبزواری هم فرموده که «ذاتی شـی لم یکن معللا» یعنی ذاتی، معلل نیست بلکه بین الوجود اسـت بعضی از عرضیات هم بین الوجودند پس بین الوجود بودن عام است.

(الا ان یکون تیقنه بوجوب کون الانسان ناطقا یوجب کونه ضاحکا ان اوجب و لم یحتج الی زیاده)

«تیقنه» اسم یکون است و ضمیر آن به قائل یا به عبارت دیگر به قائس (کسی که قیاس را تشکیل می دهد) برمی گردد. «یوجب» خبر یکون است. ضمیر در «اوجب» به تیقن برمی گردد.

فقط یک راه وجود دارد که عقل یقین کند وآن این است که ضاحک بودن انسان را از طریق ناطق بودن انسان اثبات کند یعنی بیان کند که انسان، ناطق است و از ناطق بودن انسان، ضاحک بودن انسان را نتیجه بگیرد در اینجا شک نمی کند ولی محذور دیگر دارد و آن این است که اگر ناطق بودن انسان را از ابتدا می دانست. و به کمک آن، ضاحک بودن را اثبات کرد نمی تواند از قیاسِ تشکیل داده شده ناطق بودن را نتیجه بگیرد چون ناطق بودن را از قبل می دانسته لذا نتیجه گرفتش لغو می شود. و تحصیل حاصل می شود.

ترجمه: مگر یقینی که این انسان به وجوب کون الانسان ناطقا دارد، باعث شود کون الانسان ضاحکا را، یعنی این انسان از یقینی که به ناطق بودن انسان دارد به ضاحک بودن انسان برسد یعنی از طریق سبب، ضاحک بودن انسان را ثابت کند در اینصورت می توان به ناطق بودن یقین کند ولی قبل از اینکه بخواهد به ناطق بودن یقین کند ناطق بودن را می دانسته و تحصیل حاصل می شود.

مصنف تعبیر به «ان اوجب» کرده یعنی یقین به اینکه انسان ناطق است اگر موجب یقین به ضاحک بودن بشود. این عبارت را مصنف به این دلیل آورده که چون سبب، دو قسم است. ۱ـ سبب تام ۲ـ سبب ناقص. سببهای ناقص، موجب مسبب نیستند و احتیاج به زیاده دارند آن زیاده اگر کنار سبب ناقص قرار گرفت این سبب ناقص به کمک آن زیاده سبب تام می شود و موجِب می شود. اما سبب تام، همیشه موجِب است و احتیاج ه زیاده ندارد.

ص: ۱۲۶

مصنف می گوید اگر ناطق، سبب تام برای ضحک باشد علم به ناطق، علم به ضاحک را ایجاد می کند اما اگر سبب تام برای ضحک نباشد علم به ناطق فایده ندارد بلکه باید زاندی کنار علم به ناطق قرار بگیرد تا ما علم به ضحک پیدا کنیم.

«ان اوجب...»: یعنی اگر این تیقن به ناطق بودن انسان موجب یقین به ضاحک بودن بشود (یعنی سبب تام باشد) و احتیاج به زیاده نداشته باشد (یعنی سبب ناقص نباشد که احتیاج به زیاده دارد. در صورتی می تواند این یقین، مولد آن یقین باشد که آن یقین، سبب تام باشد اما اگر سبب ناقص بود باز هم نمی تواند مولد باشد پس مصنف چند شرط کرد ۱_ از طریق سبب پیش بیاید. ۲_ از طریق سبب تام پیش بیاید و سبب ناقص کافی نیست).

(و حینیذ)

در این هنگام که از طریق سبب تام پیش آمد (یعنی از طریق ناطقی که سبب تام بود پیش آمد) معنی ندارد که برگردد و به توسط ضاحک، ناطق را اثبات کند. او به توسط ناطق که سبب بود ضاحک را که مسبب بود اثبات کرد. معنی ندارد که دوباره از طریق این مسبب برگردد و آن سببِ اثبات شده را اثبات کند.

ترجمه: در این هنگام که از طریق سبب آمد.

(یکون قد عرف وجوبه بعلته فاستحال ان یعود و تبین به العله)

در این هنگام که از طریق سبب آمد وجوب ضحک را به توسط علتش (که همان ناطق است) شناخت پس محال است که عود کند و تبیین کند به این ضحک، علت را که ناطق است (چون تحصیل حاصل می شود و لذا بنا ندارد که برگردد و ناطق را ثابت کند. مشکل حل شود و ضحک، یقینی شد اما نمی تواند از طریق ضحک، ناطق را اثبات کند چون تحصیل حاصل می شود).

ص: ۱۲۷

ادامه بحث اینکه در چه صورتی ما به یک قضیه یقین پیدا می کنیم؟ ۹۲/۰۸/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۶ سطر ۶ قوله (فان فرضنا)

موضوع: ادامه بحث اینکه در چه صورتی ما به یک قضیه یقین پیدا می کنیم؟

بحث ما در این بود که برای رسیدن به علم یقینی باید از سبب استفاده کنیم. به عبارت دیگر اگر بخواهیم محمولی را بر موضوعی حمل کنیم و قضیه ای تشکیل دهیم رابطه این قضیه را باید با سبب ثابت کنیم یعنی محمول را برای موضوع باید با سبب ثابت کنیم. لازم نیست که سببِ خود محمول را داشته باشیم بلکه باید سبب ثبوت محمول برای موضوع را داشته باشیم تا بتوانیم به این ثبوت محمول برای موضوع یقین پیدا کنیم. سپس مثال زدیم به «کل انسان ضحاک» که اگر از طریق «ناطق» بدست بیاید یعنی بتوانیم بگوییم «کل انسان ناطق» و «کل ناطق ضاحک» سپس نتیجه می گیریم که «کل انسان مناحک» و به این نتیجه یقین پیدا می کنیم زیرا از طریق سبب آمدیم ولی اگر اینطور وارد شدیم و گفتیم «کل انسان ضاحک» و «کل ضاحک ناطق» سپس نتیجه بگیریم که «کل انسان ناطق» در اینصورت از طریق معلولِ نطق که ضحک است وارد شدیم و علت را که نطق است اثبات کردیم. یعنی از معلول به علت رسیدیم. این برهان، مفید یقین نیست گرچه مفید علم هست. سپس این مطلب را توضیح دادیم که چرا مفید یقین نیست چون «کل انسان ضاحک» که صغری است به طور یقینی بدست نیامده و از طریق سبب بدست نیامده بلکه شاید با حس یافته شده است و اگر هم با عقل آن را بیابیم، عقل احتمال خلاف می دهد. پس نمی توانیم به «کل انسان ضاحک» یقین پیدا کنیم. در نتیجه اگر بر فرض کبری برای ما بیِّن باشد که «کل ضاحک ناطق» می باشد به نتیجه، یقین پیدا نمی کنیم چون در مورد صغری یقین نداشتیم. اگر صغری را از طریق سبب ثابت کنیم (نه از طریق تجربه و حس و عقلی که احتمال خلاف می دهد) و عقل این صغری را بیابد و احتمال خلاف ندهد در اینصورت به صغری یقین پیدا می کنیم ولی نمی توانیم ناطق را اثبات کنیم واز طریق این صغری که «کل انسان ضاحک» است ناطق را اثبات کنیم چون «ناطق» را که می خواهید اثبات کنید قبلا آن را مسلم گرفتید و به توسط همین ناطق، ضاحک بودن را اثبات کردید ابتدا گفتید «کل انسان ناطق» و «کل ناطق ضاحک» و نتیجه گرفتیم «کل انسان ضاحک» وقتی خواستید به «کل انسان ضاحک» برسید از «کل انسان ناطق» استفاده کردید حال چگونه دوباره می توانید یک قیاس تشکیل بدهید و به «کل انسان ناطق» برسید. آن که سبب علم شما شد «کل انسان ناطق» بود چطور در پایان، «کل انسان ناطق» را به عنوان نتیجه اخذ می کنید آنچه که معلوم است معنی ندارد نتیجه قرار بدهید. این دور یا تحصیل حاصل می شود.

ص: ۱۲۸

توضیح عبارت

(فان فرضنا انه لیس یعرف ان الانسان ناطق)

ضمیر در «انه» به قائل و قایس (کسی که قیاس را تشکیل می دهد) برمی گردد.

ترجمه: اگر فرض کنیم که این قائل و قایس نمی داند که انسان ناطق است

(فحینئذ لایتبین له ان الانسان ضحاک بالیقین و من طریق الناطق)

صغری که «ان الانسان ضحاک» است به طور یقین و از طریق ناطق روشن نمی شود بلکه اگر روشن شود از طریق حس روشن می شود (نمی داند انسان، ناطق است پس چگونه می تواند از طریق نطق که نمی داند به ضحک برسد بنابراین «الانسان ضحاک» از طریق ناطق روشن نمی شود و وقتی از طریق ناطق برایش روشن نشد یقینی نیست پس صغری یقینی نیست)

(و ان کان بینا مثل ان کل ضحاک ناطق)

«ان کان» وصلیه است.

یعنی ولو اینکه کبری روشن باشد اما چون صغری مشکل دارد نتیجه، یقینی نمی شود.

قید «مثلا» که در عبارت آمده به خاطر این است که کبری را در قالب یک مثال بیان می کند لذا جا دارد که تعبیر به «مثلا» کند یعنی «کل ضحاک ناطق» به عنوان مثال می آید. پس «مثلا» قید برای ما بعد است نه قید برای ما قبل یعنی ولو بیِّن است که «ان کل ضحاک ناطق» که به عنوان مثال آمده است. البته می توان «مثلا» را قید «بینا» هم گرفت یعنی کبری می تواند بیِّن باشد می تواند یقینی و مبین یقینی باشد ما به عنوان مثال، بین بودنش را انتخاب کردیم. (اگر صغری یقینی نبود کبری می تواند یقینی نباشد و می تواند یقینیِ مبین باشد. می تواند یقینیِ بیِّن باشد که بالاترین مرتبه، یقینی بیِن است. حال مصنف می فرماید صغری اگر یقینی نبود اما کبری ولو بیِّن بود یعنی بالاترین مرتبه را داشت باز هم نتیجه یقینی نمی شد)

(فکیف یصر من ذلک بینا ان الانسان ناطق)

چگونه از آن صغرایی که غیر یقینی است و از این کبرایی که فرض کنید بیِّن است، این نتیجه «ان الانسان ناطق» بدست می آید و بیِّن می شود.

«فکیف» نتیجه برای هر دو جمله قبل شد یعنی صغری یقینی نیست اما کبری بیِّن است و متفرع بر این کردیم و گفتیم حال که اینگونه است چگونه نتیجه یقینی بگیریم که «ان الانسان ناطق».

می توان «وان کان» را شرطیه گرفت و «فکیف» جواب «ان» باشد یعنی اگر بیِّن باشد مثلا که «کل ضاحک ناطق» چگونه از بیِّن بودن کبری به تنهایی، نتیجه بیِّن می شود و روشن می گردد که «ان الانسان ناطق».

(و بالجمله اذا کان معلوما ان الانسان ناطق لم یکن لطلبه و القیاس علیه وجه)

از اینجا دوباره به اصل مطلب بر می گردد (تا الان می گفت اگر «کل انسان ناطق» را نمی توانی پس به «کل انسان ضاحک» که صغری است به یقین نمی رسی. برفرض کبری هم یقینی باشد به نتیجه یقینی نمی رسی. این در صورتی بود که «کل انسان ناطق» را ندانی) و می گوید اگر «کل انسان ناطق» را می دانی، «کل انسان ضاحک» را از طریق سبب بدست می آوری ولی نمی توانی از «کل انسان ضاحک» استفاده کنی تا «کل انسان ناطق» را بدست بیاوری چون «کل انسان ناطق» را از ابتدا می دانستی و قیاس جدیدی لازم ندارد چون تحصیل حاصل می شود.

ترجمه: اگر معلوم باشد که انسان ناطق است وجهی ندارد که آن را طلب کنیم و قیاس بر آن تشکیل بدهیم چون طلب کردنش تحصیل حاصل است.

ص: ۱۳۰

(و ان کان مما یطلب و یجهل فالصغری فی هذا القیاس مجهوله یجب ان تطلب)

اگر اینچنین باشد که «کل انسان ناطق» مطلوب و مجهول باشد (یعنی ما بتوانیم به دنبال آن برویم و با رفتن ما به دنبال آن، تحصیل حاصل نشود) صغری (یعنی کل انسان ضاحک) درقیاس مجهول است و واجب است که طلب شود (و اگر می خواهی طلب کنی باید از طریق سبب طلب کنی نه از طریق حس و تجربه. و اگر بخواهی از طریق سبب طلب کنی باید همان «کل انسان ناطق» را بیاوری و لذا «کل انسان ناطق» از همان اول معلوم است و معنی ندارد که نتیجه قیاس قرار داده شود)

(فاذن من الجایز حینئذ ان یتوهم انه لیس کل انسان بضاحک)

«حینئذ» یعنی در این هنگام که صغری مجهول است و باید طلب بشود. در این هنگام جایز است که توهم شود که «لیس کل انسان بضاحک» یعنی احتمال خلاف داده شود. وقتی صغری نزد ما مجهول است و می خواهد طلب شود به «کل انسان ضاحک» یقین نداریم بلکه نقیض آن را هم احتمال خلاف می دهیم لذا جایز است توهم شود که شان این است که «لیس کل انسان بضاحک» که احتمال خلاف است.

(فیکون العلم المکتسب منه جائز الزوال)

علم به نتیجه ای که از این صغری کسب می شود (که علم به کل انسان ناطق است) یقینی نمی شود بلکه جایز الزوال می شود (چون در صغرای آن، احتمال خلاف بود پس نتیجه اش جایز الزوال می شود یعنی اگر آن احتمال خلافی که در صغری است شدت پیدا کند سرایت به نتیجه می کند و نتیجه را از معلوم بودن می اندازد و زائل می کند پس اگر آن احتمال خلاف باقی بماند نتیجه را از یقینی بودن در می آورد. و اگر آن احتمال خلاف شدت پیدا کند نتیجه را زائل می کند.

ص: ۱۳۱

ترجمه: علم به نتیجه ای که از این صغرای مجهول (و صغرایی که احتمال خلاف در آن است) کسب می شود جایز الزوال است.

(اذ کان انما اکتسب من جهه اعتبار ان کل انسان ضاحک)

ضمیر «کان» به «العلم» برمی گردد.

چرا این علم و نتیجه جایز الزوال است؟ چون از این جهت که اعتبار کردیم کل انسان ضاحک است با علم و نتیجه حاصل شد یعنی با اعتبار دادن به صغری این علم را پیدا کردیم ولی خود صغری مشکل داشت (اگر چه ما به آن اعتبار دادیم) و نمی تواند یقین به نتیجه را برای ما درست کند.

ترجمه: زیرا که این علم یعنی (نتیجه) از این قیاس بدست آمد از این جهت که «کل انسان ضاحک» را لحاظ کردیم (ولی سوال می شود که این «کل انسان ضاحک» را که لحاظ کردی از کجا آوردی تا به این نتیجه رسیدی؟ اگر این «کل انسان ضاحک» را همینطوری آوردن دارای احتمال خلاف است و یقین به نتیجه برای ما نمی آورد اما اگر این «کل انسان ضاحک» را از طریق «کل انسان ناطق» بدست آوردی لغو خواهد بود که «کل انسان ناطق» را نتیجه قرار بدهی

(فان علم من الوجه الذی صار الضحک واجبا)

ضمیر «علم» به صغری برمی گردد یعنی به «کل انسان ضاحک» برمی گردد نه اینکه به علم مکتسب که نتیجه است «یعنی کل انسان ناطق» بر گردد.

ترجمه: اگر آن صغری فهمیده شود از طریقی که ضحک برای انسان واجب می شود (مراد از آن طریق، همان سبب است یعنی از طریق سبب که «کل انسان ناطق» است صغری فهمیده شود، یعنی «کل انسان ضاحک» از طریق «کل انسان ناطق» فهمیده شود.

ص: ۱۳۲

(و هو ان اعطیت العله الموجبه فی نفسه الامر للضحک)

ضمیر «هو» به وجه بر می گردد. «للضحک» متعلق به موجبه است. اگر متعلق به «العله» هم بگیرید اشکال ندارد. یعنی علت موجبه ای که در نفس الامر برای ضحک ثابت است یا علتی که در نفس الامر موجب ضحک است و ضحک را برای انسان واجب می کند.

ترجمه: (وجهی که از آن طریق می توانیم ضحک را واجب کنیم چه می باشد؟ می فرماید) آن علتی که در نفس الامر و واقع، ضحک را واجب می کند آن وجهی است که به شما عطا می کند یا در آن وجه عطا می شوید علتِ موجبه ضحک را (یعنی آن وجهی که علت موجبه ضحک را در اختیار شما قرار می دهید ضحک را برای انسان واجب می کند.

(فیجب ضروره ان یکون ذلک قوه النطق)

«فیجب» جواب برای «ان علم» است.

اگر از آن وجهی که ضحک واجب می شود دانستید (یعنی از طریق علت وارد شدید) آن وجه و علتِ موجبه ای که شما را صاحب یقین به ضحک می کند و ضحک را برای انسان واجب می کند آن وجه واجب است که قوه منطق باشد.

ترجمه: واجب است ضروره و بداهه که آنچه ضحک را ایجاب می کند باید قوه منطق باشد.

حالا اگر از طریق این موجب که نطق است جلو آمدی برای شما از ابتدا روشن می شود که انسان قوه نطق دارد. قبل از اینکه روشن شود انسان قوه ضحک دارد روشن شد که قوه نطق دارد. حال چگونه این قوه نطق را که سبب بدست آمدن قوه ضحک می شود از قوه ضحک نتیجه می گیرید. آن چه که سبب قوه ضحک است نمی تواند حاصل قوه ضحک و نتیجه آن باشد چون هم دور و هم تحصیل حاصل است

(فیکون عرف اولا ان کل انسان ناطق)

ضمیر در «فیکون» به قائل و قایس و انسان برمی گردد

ترجمه: این قائل می شناسد اولا (مراد از اولا یعنی قبل از اینکه قیاس را تشکیل دهد که نتیجه اش «کل انسان ضاحک» است) که انسان ناطق است.

(فاقتناصه ذلک بتوسط الضحک فضل)

اقتناض به معنای اکتساب است.

ترجمه: اکتساب انسان، آن (کل انسان ناطق) را به توسط ضحک اضافه و فضل است (همانطور که بیان کردیم تحصیل حاصل است) اگر «کل انسان ناطق» را قبل از «کل انسان ضاحک» می دانسته و به توسط «کل انسان ناطق» به «کل انسان ضاحک» رسیده دوباره اگر بخواهد «کل انسان ناطق» را از «کل انسان ضاحک» بدست بیاورد فضل و کار اضافه است.

(و کذلک حال السواد للغراب)

تا اینجا دو مثال زد ۱ــ سرسام و بیاض البول ۲ــ ناطق و ضحک.

در هر دو مثال از طریق معلول به علت رسیدیم و برهان، یقین آور نبود اما اگر از طریق علت می رسیدیم برهان، یقین آور بود. حال می خواهیم مثال سوم را بیان کنیم مثال سوم: «هذا غراب» و «کل غراب اسود» نتیجه می گیرد که «فهذا السود». به سوادِ غراب می رسد اما از طریق سبب بودن نمی رسد چون غراب بودن سبب سیاهی نمی شود. سبب سیاهی، طبیعت و مزاج غراب است. اگر از طریق مزاج غراب وارد شویم سواد برای غراب یقینی می شود (چون از طریق علت وارد شدیم)

اگر اینطور بگوییم که «این موجود دارای مزاج غراب است» و «هر چیزی که دارای مزاج غراب است اسود می باشد» پس نتیجه بگیریم که «این موجود اسود است». در اینصورت از طریق علت وارد شدیم و یقین پیدا می کنیم.

ص: ۱۳۴

توضیح مزاج: تمام جمادات و نباتات و حیوانات و انسان، مرکبات عنصری اند که از عناصر بسیطه ترکیب می شوند. عناصر بسیطه هر کدام دارای کیفیت مخصوصی هستند مثلا نار دارای کیفیت حرارت است. آب دارای کیفیت برودت است. هوا و خاک هم کیفیت خاصی دارند البته این کیفیات مرکب هستند یعنی نار دارای حرارت و یبوست است. هوا دارای حرارت و رطوبت است. آب دارای رطوبت و برودت است و زمین دارای برودت و یبوست است. این کیفیات در حال شدت هستند وقتی این عناصر با یکدیگر ممزوج می شوند کیفیات با یکدیگر فعل و انفعال می کنند و آن شدت می شکند و حالت متوسطی پیدا می کند که آن کیفیت متوسطه را مزاج می گویند. مزاج، کیفیتی متوسط بین این ۴ کیفیت حرارت و برودت و رطوبت و یبوست است. حال هر مرکبی چون اجزاء ترکیبیش با اجزاء ترکیبی مرکب دیگر فرق می کند لذا مزاجش نیز فرق می کند مثلا اجزاء ترکیبی بدن ما با اجزاء ترکیبی یک حیوان فرق می کند به طوری فرق می کند که به خاطر اجزاء ترکیبی آن حیوان، نفس حیوانی به او داده شده و به خاطر اجزاء ترکیبی نفس ما، به ما نفس انسانی او داده شده اگر بدن آن حیوان، ترکیبی مثل بدن ما پیدا می کرد به آن نفس انسانی می دادند اگر بدن ما هم ترکیبی مثل بدن حیوان پیدا می کرد به آن نفس حیوانی می دادند. پس هر مزاجی مقتضی صورتی از صور است یعنی هر مزاجی، صورت نوعیه ای را می طلبد. مثلا این مزاج، صورت نوعی انسان می طلبد و آن مزاج، صورت نوعی حیوان می طلبد، صورت نوعیه دارای عوارضی است و آن مزاج همانطور که آن صورت نوعیه را می طلبد عوارض لازمه اش را هم می طلبد. این مزاج، صورت نوعیه غراب را می طلبد. صورت نوعیه غراب، عارضِ لازمی به نام سواد دارد پس مزاج، این سواد را با واسطه صورت نوعیه می طلبد هرگاه این مزاج حاصل شود سبب سواد حاصل شده قهرا سواد هم مترتب خواهد شد. حال اگر ما از طریق این مزاج وارد شدیم و گفتیم این مرکب، مزاج غراب دارد و هر مرکبی که مزاج غرابی دارد اولا- صورت نوعیه غراب می گیرد ثانیا رنگ سواد می گیرد. نتیجه می گیریم که این مرکب هم غراب است هم اسود است. این نتیجه چون از طریق سبب گرفته شده یقین آور است.

ص: ۱۳۵

ترجمه: حـال سـواد برای غراب همچنین است. (یعنی اگر سـواد را محمـول قرار بـدهی برای موضوعی که غراب است و به این قضـیه «الغراب اسود» برسـی نتیجه ای بدست آورده ای که اگر از طریق سبب رسیده با شی یقینی می شود و اگر از طریق سبب نرسیده باشی یقینی نمی شود)

(فانا انما نقول کل غراب اسود بوجه من الاستقرد و التجربه)

ما قائل می شویم که غراب، اسود است اما از طریق استقراء و تجربه قائل می شویم نه از طریق سبب

(و انما یمکننا ان نتیقن بذلک اذا عرفنا ان للغراب مزاجا ذاتیا من شانه ان یسود دائما ما یظهر علیه من الریش)

«ما یظهر» فاعل «یسود» است و «من الریش» بیان است و «ریش» به معنای پَر است.

ممکن است یقین به سوادیت غراب پیدا کنیم زمانی که بشناسیم برای غراب مزاج ذاتی است که از شان آن مزاج این است که سیاه شود دائما آن پَری که بر غراب ظاهر می شود. البته بهتر است که «ان یسود» فعل و فاعل باشد و ضمیر آن به مزاج برگردد و «مایظهر» مفعول باشد یعنی شان این مزاج این است که سیاه کند دائما آن پَری را که ظاهر می شود بر غراب

(فبین ان الشی او الحال اذا کان له سبب لم یتیقن الا من سببه)

این عبارت نتیجه مطالب گذشـته است که در جلسه بعد باید توضـیح داده شود و عبارت «فان کان الاکبر للاصغر» باید سر خط نوشته شود.

ص: ۱۳۶

اگر چیزی سبب نداشت و ما خواستیم آن را ثابت کنیم از چه راهی باید برویم؟ ۹۲/۰۸/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۸۶ سطر ۱۷ قوله (فبین)

موضوع: اگر چیزی سبب نداشت و ما خواستیم آن را ثابت کنیم از چه راهی باید برویم؟

این عبارت «فبین ان الشی... الا من سببه» تتمه مباحث قبل است که در جلسه قبل نتوانستیم توضیح بدهیم. گفتیم که اگر شیئی دارای سبب است فقط از راه سبب ممکن است متیقن واقع شود. اگر از راه غیر سبب به آن شیء عالم شویم به آن یقین پیدا نمی کنیم گاهی وجود شیئی را می خواهیم اثبات کنیم و گاهی حالتی برای شی می خواهیم اثبات کنیم یعنی گاهی «کان» تامه ی شیء اثبات می شود که همان وجودش مراد است و گاهی «کان» ناقصه ی شیء اثبات می شود که همان حالتی از حالات شیء مراد است. به عبارت دیگر گاهی می خواهیم ثابت کنیم الانسان موجود و گاهی می خواهیم ثابت کنیم الانسان ضاحك. مصنف می فرماید چه شیء (مثل انسان) را ثابت کنی چه حال (حالتی مثل ضحک) را ثابت کنی، اگر از طریق سبب بیایی به یقین می رسی و الا نمی رسی.

توضیح عبارت

(فبین ان الشیء او الحال اذا کان له سبب لم یتیقن الا من سببه)

شی یا حال آن شی اگر دارای سبب است کشفِ یقینی نمی کند مگر از طریق سبب

صفحه ۸۶ سطر ۱۷ قوله (فان کان الاکبر)

این عبارت باید سرخط نوشته شود و مطلب جدیدی است.

ص: ۱۳۷

در ابتدایی که وارد فصل شدیم گفتیم در این فصل دو مطلب را بیان می کنیم.

مطلب اول: اگر چیزی سبب داشت و می خواستیم آن چیز را ثابت کنیم از طریق سبب باید برویم تا یقین پیدا کنیم. این بحث تمام شد.

مطلب دوم: اگر چیزی سبب نداشت و خواستیم آن چیز را ثابت کنیم چه کار باید کنیم؟ البته وقتی مطلب دوم گفته می شود دوباره هر دو مطلب را مطرح می کنیم و بحث می کنیم یعنی این مطلب دوم تا آخر فصل طول نمی کشد.

توضیح مطلب دوم: در چه جایی است که شی سبب ندارد.؟ بیان شده که ذاتیات سبب ندارند «ذاتی شی لم یکن معللا». حال

اگر اکبر برای اصغر، ذاتی بود مثلا می خواستیم «الانسان ناطق» را ثابت کنیم که ناطق، اکبر است و انسان، اصغر است. ذاتی را نمی توان اثبات کرد چون علت نـدارد. در اینجا معنی نـدارد که بگوییم از طریق سـبب اثبات کن چون سـببی وجود ندارد. در اینجا از هر راهی اثبات کردیم یقین پیدا می کنیم چون طریقِ سبب ندارد تا موظف باشیم از آن سبب برویم تا یقین پیدا کنیم.

اما سوال این است که چگونه شک می کنیم تا بعدا آن را به وسیله قیاس اثبات کنیم، اکبر که ذاتی اصغر است چگونه با قیاس بیان می شود؟

جواب این است که گاهی شیء، ذاتی برای شیء دیگر و بیّن است. این احتیاج به قیاس ندارد اما گاهی شیء، ذاتی برای شیء دیگر اسـت ولی بیِّن نیسـت. اینجـا احتیـاج به قیـاس دارد نه برای اینکه این ذاتی را برای آن ذاتی اثبـات کنیم بلکه برای اینکه خفـایی که در ذهن ما است برطرف کنیم. بالاخره وقتی این ذاتی، بیِّن نیست و در ذهن ما مخفی است و ما برای اینکه این خفا را برطرف کنیم قیاس تشکیل می دهیم. حال این قیاسی که تشکیل می دهیم چگونه باید باشد؟

ص: ۱۳۸

در قیاس باید اوسط، ذاتیِ اصغر و بیّن باشد. چون اگر بیِّن نباشد نمی تواند ذاتیِ شی دیگر را اثبات می کند و نتیجه بدهد. اکبر هم باید برای اوسط ذاتی و بیِّن باشد. پس هم صغری و هم کبری بیِّن است.

اکبر، ذاتی اوسط است به این کاری نداریم اما اوسط، ذاتی اصغر است و بعدا در نتیجه، اکبر هم ذاتی اصغر می شود. الان اصغر، دو ذاتی پیدا می کند ۱ـ اوسط ۲ـ اکبر. در صغری، ذاتی که اوسط است برای اصغر ثابت می شود اما در نتیجه، ذاتی که اکبر است برای اصغر ثابت می شود.

در اینجا دو بحث داریم.

بحث اول: این دو ذاتی ها که برای اصغرند باید ملازم هم باشند. ولی یکی از این دو ملازم برای ما روشن است و یکی از دو ملازم برای ما مخفی است. ما از ملازم روشن به ملازم مخفی پی می بریم در اینجا پی بردن از سبب به مسبب نیست و پی بردن از مسبب به سبب نیست بلکه پی بردن از ملازم به ملازم دیگر است.

بحث دوم: اصغر واحد است و امر واحد چگونه دو تا ذاتی دارد؟

به تعبیر دیگر دو تا معلول دارد چون ذات، به نحوی علت برای ذاتی است و به همین جهت ما می گوییم ذاتی علت نمی خواهد چون خود ذات علت است پس این اصغر که ذات است دو تا ذاتی دارد یعنی علت برای دو معلول می شود. چطور یک شی می تواند علت برای دو معلول شود در حالی که قاعده الواحد می گوید «لایصدر عن الواحد الا الواحد» اینجا بحثِ منطق است ولی مصنف آن را با بحث فلسفه مخلوط کرده خود مصنف هم بعدا به این مطلب اشاره می کند.

ص: ۱۳۹

پس خلاصه بحث امروز این است که اولا- بیان کنیم در چنین جایی که ذاتی وجود دارد چرا قیاس تشکیل می دهیم؟ جواب دادیم که چون ثبوت الاکبر للاصغر مخفی است لذا قیاس تشکیل می دهیم تا این خفارا برطرف کنیم. ثانیا بیان کردیم که برهان ما در اینجا برهان «لم» نیست چون از سبب به مسبب پی نبردیم زیرا اصلا سبب نداشتیم. برهان ما، برهان «ان» است ولی برهان «ان» بر دو قسم است ۱ــ از مسبب به سبب پی می بریم ۲ــ از ملازم به ملازم پی می بریم که در ما نحن فیه قسم دوم است. بعدا توضیح دادیم که چطور یک شی می تواند دو ذاتی ملازم هم داشته باشد (یعنی دو معلول داشته باشد در حالی که یک شیء داریم)

توضیح عبارت

(فان کان الاکبر للاصغر لا بسبب بل لذاته)

ضمیر در «لذاته» به «اصغر» بر می گردد.

اگر اکبر برای اصغر ثابت است و این ثبوت، سبب ندارد بلکه ذات اصغر، اکبر را می خواهد (چون اکبر، ذاتی اصغر است پس ذات اصغر، اکبر را اقتضا دارد و احتیاج به سبب بیرونی ندارد همین ذات به جای سبب نشسته است یعنی کاری را که سبب باید انجام بدهد خود ذات انجام می دهد.)

(لکن لیس بین الوجود له)

لکن اکبر، بیِّن الوجود برای اصغر نیست (اکبر ذاتی اصغر است ولی بیِّن الوجود نیست و خفا دارد. این عبارت، جواب از آن سوال می دهد که اگر اکبر برای اصغر ذاتی است چرا قیاس تشکیل می دهید؟

ص: ۱۴۰

جواب این است که ذاتی است اما بیِّن نیست. لذا قیاس را تشکیل می دهیم تا آن خفا را از بین ببرد)

(والاوسط کذلک للاصغر)

«کذلک» یعنی «لا بسبب بل لذاته»، یعنی اوسط هم برای اصغر ذاتی است.

(الا انه بیِّن الوجود للاصغر)

الاـ اینکه اوسط بیِّن الوجود برای اصغر است(اما اکبر، بیِّن الوجود للاصغر نبود لذا احتیاج به قیاس پیدا شد) پس صغری، صغرای بیِّن می شود.

(ثم الاکبر بیِّن الوجود للاوسط)

اکبر هم بیِّن الوجود برای اوسط است پس کبری هم بیِّن می شود.

در اینصورت دو قضیه بیِّن داریم و این دو را کنار هم قرار می دهیم و مرکب می کنیم تا خفایی را که نسبت به نتیجه داشتیم از بین ببرند و نتیجه را مبیَّن کنند.

(فینعقد برهان یقینی)

با اینکه از طریق سبب نیامدیم ولی برهان ما یقینی است پس برهان یقینی اختصاص به برهان «لم» ندارد که از طریق سبب بیابیم بلکه این مورد را هم شامل می شود.

(و یکون برهان ان لیس برهان لم)

این برهان که یقین ایجاد می کند برهان «ان» است و برهان «لم» نیست. (برهان «لم» نیست چون از طریق سبب پیش نیامده است. اما برهان «ان» از طریق پی بردن از معلول به علت نیست بلکه از طریق پی بردن از ملازم به ملازم دیگر است)

(و انما کان یقینا لان المقدمتین کلیتان واجبتان لیس فیهما شک)

چرا در اینجا نتیجه نزد ما یقینی می شود؟ چون مقدمتین خالی از شک هستند زیرا دو مقدمه خالی از شک، نتیجه خالی از شک را افاده می کنند لذا نتیجه، یقینی می شود این دو مقدمه نمی تواند مشکوک باشد. درجایی که سبب، وجود دارد اگر مقدمه ای را بدون استمداد از این سبب بدست آوردید آن مقدمه می تواند مشکوک باشد ولی در اینجا سبب وجود ندارد زیرا اوسط برای اصغر بلا سبب حاصل است و به قول مصنف، ذات اصغر سبب شده یا جانشین سبب برای اوسط شده و سببی لازم نیست گویا داخل این صغری سبب وجود دارد و شما از این سبب استفاده می کنید و یقین پیدا می کنید و صغری یقینی می شود. در کبری هم که اکبر برای اوسط ذاتی است باز سببی وجود ندارد، ذات اوسط جانشین سبب شده پس خود این دو قضیه که ما را به نتیجه می رسانند کانّه با سبب بدست می آیند و بیِّن هستند. پس با وجود اینکه ما برهان «لم» تشکیل نداریم

ولی یقین پیدا کردیم و علت یقین پیدا کردن ما همین بود که گفتیم.

ترجمه: این برهان (یا این نتیجه) یقینی شد زیرا هر دو مقدمه کلی بودند و واجب التصدیق و الثبوت و الاثبات بودند.(مراد از «واجبتان» ضروریتان نیست گرچه ضروری هم هستند. زیرا ثبوت ذاتی برای ذات ضروری هم هست)

«لیس فیهما شک»: چون واجب بودند لذا شکی در آنها نبود و نتیجه ای که عائد می شود خالی از شک است

(والشک الذی کان فی القیاس الذی لاکبره سبب یصله باصغره کان حین لم یعلم من السبب الذی به یجب)

مصنف می فرماید اگر در بحثهای قبل دیدید که نتیجه یقینی نشد و همراه با شک (و به عبارت بهتر: همراه با احتمال خلاف) شد به این جهت بود که آن بحثی که می کردیم در جایی بود که ثبوت الاکبر للاصغر سبب می خواست و ما از طریق سبب نمی رفتیم. در آنجا اگر از طریق سبب می رفتیم باز شک (مراد از اشک، احتمال خلاف است) نداشتیم پس شکی که در مباحث گذشته در نتیجه قیاس برای ما بوجود می آمد به خاطر این بود که نتیجه در آنجا، سبب داشت و ما باید از طریق سبب می رفتیم و چون از طریق سبب نرفتیم برای ما شک حاصل شد. اما در اینجا که الان بحث می کنیم سبب وجود ندارد و ذات، جانشین سبب شده و این، مثل جایی است که سبب وجود داشت و ما از طریق سبب می رفتیم. اما در اینجا سبب وجود ندارد و لازم نیست از طریق سبب برویم بلکه می گوییم ذات، سبب است و ما از طریق سبب رفتیم و چون از طریق سبب رفتیم لذا یقین پیدا کردیم.

ص: ۱۴۲

پس ما نحن فیه را قیاس کنید به قیاسات قبلی که سبب داشتند و ما از راه سبب می رفتیم و ما نحن فیه را قیاس نکنید به قیاساتی که سبب داشتند و ما از راه سبب نمی رفتیم پس در واقع در این بحث ذاتی، از طریق سبب می رویم و هر جا از طریق سبب برویم یقین پیدا می کنیم سپس در اینجا هم که از طریق سبب رفتیم یقین پیدا می کنیم.

«الشک» مبتدی است و «کان حین لم یعلم» خبر است و «کان» تامه است

ترجمه: شکی که وجود داشت در قیاسی که برای اکبرش سبب بود که این سبب، اکبر را به اصغر می رساند (یعنی سبب، سبب برای اکبر نبود بلکه سببِ حمل اکبر بر اصغر بود) چون ثبوت اکبر از طریق سببی که به خاطر آن سبب، اکبر واجب الصدور شده بود نرفتیم (اگر از طریق سبب می رفتیم و اکبر، واجب می شد یقین پیدا می کردیم. بلکه از طریق چیزی رفتیم که اکبر، ممکن شد نه واجب. و چون اکبر، ممکن شد احتمال خلاف هم می آید)

(بل اخذ من جهه هو بها لا یجب بل یمکن)

بلکه اکبر اخذ شده از جهتی که اکبر به آن جهت واجب نبود بلکه ممکن بود (چون از جهتی رفتیم که اکبر ممکن شد یقین پیدا نکردیم اما اگر از جهتی می رفتیم که اکبر واجب می شد یقین پیدا می کردیم)

(فان کل ذی سبب فانما یجب بسببه)

هر ذی سبب، با سببش واجب می شود پس اگرما بخواهیم آن را واجب کنیم باید از طریق سبب وارد شویم

ص: ۱۴۳

(و اما هاهنا فكان بدل السبب الذات)

«الذات» اسم برای «کان» است.

ترجمه: اما در اینجا (یعنی در این موردی که داریم بحث می کنیم) به جای سبب، ذات نشسته است (پس بنابراین اگر از سبب می رفتیم به یقین می رسیدیم و الان که از طریق ذات رفتیم باز هم باید به یقین برسیم.

چرا در برهان «ان» یقین پیدا می کنیم؟ ۹۲/۰۸/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۷ سطر ۳ قوله (و کان الاکبر)

موضوع: ۱ــ چرا در برهان «ان» یقین پیدا می کنیم؟

۲ــ اشکال بر اینکه آیا اصغر که واحد است می تواند مقتضای دو چیز شود؟ و جواب آن.

خلاصه مباحث گذشته: در اول فصل گفتیم ثبوت اکبر للاصغر گاهی سبب دارد و گاهی هم بالذات است و سبب ندارد. اما خود اکبر، ذاتی اصغر است.

در جایی که ثبوت اکبر للاصغر با سبب باشد توضیح دادیم و گفتیم اگر از طریق آن سبب، ثبوت الاکبر للاصغر را ثابت کنیم یقین پیدا می کنیم و اگر از طریق سبب ثابت نکنیم یقین پیدا نمی کنیم. سپس وارد قسم دوم شدیم یعنی جایی که ثبوت اکبر برای اصغر بالذات است. در این صورت گفتیم ذات اصغر به جای سبب نشسته است پس لزومی ندارد که ما از سبب استفاده کنیم زیرا که سبب ندارد (از اینجا وارد بحث امروز می شویم و می گوییم) ولی احتیاج به استدلال پیدا کردیم زیرا اکبر برای اصغر، ثبوتش بیِّن نبود بلکه خفی بود اگر چه ثبوت، بالذات بود یعنی اصغر برای بدست آوردن اکبر کافی بود و احتیاج به واسطه نداشت اما چون این ثبوت، خفی بود ما ناچار شدیم که از واسطه استفاده کنیم اما واسطه، سبب نبود بلکه اوسط بود که آن هم بالذات برای اصغر ثابت بود ولی ثبوتش بیِّن بود. هم اکبر و هم اوسط، هر دو برای اصغر، بالذات ثابت بودند ولی ثبوت اکبر خفی بود و ثبوت اوسط، بیِّن بود لذا به کمک ثبوت اوسط، به اکبر «یعنی ثبوت اکبر» رسیدیم اما نه به خاطر اینکه سببی درست کنیم بلکه به خاطر اینکه بیّنی را باعث برطرف شدن خفاء آن خفی قرار بدهیم.

ص: ۱۴۴

پس در این موضعی که بحث می کنیم اوسط برای اصغر بالذات ثابت است و اکبر برای اصغر بالذت ثابت است و اکبر برای اوسط بالذات ثابت است ولی اوسط برای اصغر بالذات و بیّنا ثابت است و اکبر برای اوسط بالذات و بیّنا ثابت است و اکبر برای اصغر، بالذات و خفیا ثابت است در چنین موضعی که اکبر برای اصغر، بالذات و خفیا ثابت است بحث می کنیم و می گوییم در چنین موضعی ذات اصغر جانشین سبب می شود و ما احتیاج به سبب نداریم. ولی چون ثبوت اکبر برای اصغر خفی

است و ثبوت اوسط للاصغر بیّن است ما از ثبوت اوسطی که بیّن است به ثبوت اکبری که خفی است می رسیم پس از احد المتلازمین به متلازم دیگر می رسیم و این برهان اگر چه برهان «انّ» است ولی مفید یقین می باشد چون کانّه از سبب به مطلوب رسیدیم زیرا ذات اصغر جانشین سبب شده.

توضیح عبارت

(و اما ها هنا فکان بدل السبب الذات)

«الذات» اسم برای «کان» است.

در ما نحن فیه که سبب منتفی است سه مطلب می گوییم مطلب اول را با عبارت «فکان بدل السبب الذات» می گوییم و مطلب دوم را با عبارت «و کان الاکبر... خفیا» می گوییم و مطلب سوم را با عبارت «و کان الاوسط ... خفیا» می گوییم.

مصنف با این عبارت مطلب اول را بیان می کند و می گویددر جایی که برهان «لمّ» اقامه می کردیم سبب به ما کمک می کرد تا به ثبوت الاکبر للاصغر برسیم اما در اینجا که سببی وجود ندارد به جای سبب، ذات اصغر نشسته است.

ص: ۱۴۵

(و کان الاکبر للاصغر لذاته و لکن کان خفیا)

«کان» عطف بر «فکان» است.

این عبارت، مطلب دوم را می گوید مطلب دوم این است که اکبر برای اصغر، لذاته ثابت است و سببی دخالت نمی کند.

«لکن کان خفیا»: ضمیر در «کان» به «کون» که از عبارت «کان الاکبر للاصغر لذاته» به دست می آید بر می گردد. یعنی لکن این کون الاکبر للاصغر، خفی است. (اگر چه اکبر برای اصغر لذاته است ولی این لذاته بودن خفی است. پس احتیاج دارد که از یک امر بیّن استفاده کنیم تا خفاء این خفی از بین برود).

(و کان الاوسط ایضا له لذاته لا بسبب)

این عبارت، مطلب سوم را می گوید، مطلب سوم این است که اوسط هم برای اصغر لذاته ثابت است و از طریق سبب ثابت نیست.

(حتی ان جهل جهل)

این عبارت مربوط به «لا بسبب» است. ما این طور گفتیم که اوسط برای اصغر، لذاته است نه بسببه. حتی اگر به سبب باشد این چنین وضعی اتفاق می افتد که اگر آن سبب مجهول بشود این ثبوت الاوسط للاصغر هم مجهول خواهد شد.

(و لکنه لم یکن خفیا)

ضمیر در «لکنه» به «کون الاوسط له» بر می گردد که از «کان الاوسط ایضا له» فهمیده می شود.

ترجمه: کون الاوسط للاصغر خفی نیست.

صفحه ۸۷ سطر ۴ قوله (فقد علمت)

از اینجا بیان می کند که چرا ما در چنین برهانی یقین پیدا می کنیم؟ چون هم صغری، ایجابی است (یعنی در صغری، ثبوت اوسط للاصغر واجب است) هم کبری ایجابی است چون در کبری اکبر، ذاتی اوسط است و ذاتی، واجب الثبوت است پس در کبری هم محمول واجب الثبوت برای موضوع است و اگر دو قضیه (صغری و کبری) رابطه وجوبی داشتند نتیجه هم رابطه وجوبی پیدا می کند و لذا قضیه، متیقن می شود. اینکه ما یقین به نتیجه پیدا می کنیم به خاطر این است که رابطه نتیجه، وجوبی می شود و امکانی نیست تا احتمال خلاف در آن بیاید. و اگر احتمال خلاف دفع شد یقین حاصل می شود.

ص: ۱۴۶

توضیح عبارت

(فقد علمت المقدمه الصغری بوجوبها)

مقدمه ای که این صفت دارد صغری است با وجوبش دانسته شد یعنی ما آن را طوری دانستیم که رابطه اش را واجب دیدیم یعنی رابطه محمولش که اوسط است با موضوعش که اصغر است واجب دیدیم.

(و الکبری ایضا کذلک)

کبری هم اینگونه است یعنی با وجوبش معلوم شده. به عبارت دیگر رابطه اش رابطه وجوبی است نه امکانی. بعد از «کذلک» یک چیز در تقدیر می گیریم و می گوییم: نتیجه هم واجب می شود یعنی رابطه ای که در نتیجه است رابطه واجب می شود به عبارت دیگر اکبر هم واجب الثبوت برای اصغر می شود.

(اذا لم یکن الاکبر للموصوفات بالاوسط الا لذاتها)

اکبر برای موصوفات به اوسط بالذات ثابت است یعنی ذاتی آنها است و اگر ذاتی آنها است واجب می شود مراد از موصوفاتِ به اوسط، اصغر است چون در صغری، اصغر را موصوف به اوسط قرار دادیم یعنی اوسط را بر اصغر حمل کردید.

ترجمه: اکبر برای موصوفاتِ به اوسط (که همان اصغر ها هستند) نیست مگر برای ذات موصوفات (یعنی ذاتی آنها است سپس ثبوتش برای آنها واجب است).

(لا لسبب یجهل حکمه لجهله)

ضمیر در «حکمه» به «کون الاکبر للموصوفات» بر میگردد.

این عبارت، مثل «حتی ان جهل جهل» است که مصنف در دو خط قبل آورده بود.

ترجمه: نه اینکه ثبوت اکبر برای اصغر ها به سبب باشد که حکم اکبر مجهول شود به خاطر جهل سبب. یعنی سببی در کار نیست تا جهل این سبب، منشا جهل به ثبوت اکبر للموصوفات شود و ما احتمال خلاف بدهیم.

ص: ۱۴۷

[نکته: مراد از «ذاتی» در اینجا ذاتی باب ایسا غوجی است اما آیا ذاتی باب برهان را هم می توان ملحق کرد؟ اگر بگوییم ذاتی باب برهان، واجب الثبوت است ملحق می شود. اگر ذاتی باب برهان واجب الثبوت باشد حکم همین است که گفتیم اما اگر هم واجب الثبوت نباشد و فقط ذاتی باب ایسا غوجی واجب الثبوت باشد این امر منحصر به ذاتی باب ایسا غوبی است].

صفحه ۸۷ سطر ۶ قوله (و الذی یبقی)

در اینجا یک اشکال مطرح می شود و جواب داده می شود.

بیان اشکال: شما گفتید اوسط برای اصغر ذاتی و بیِّن است. اکبر هم برای اصغر، ذاتی و غیر بیِّن است. دو چیز را ذاتی اصغر قرار دادید. در صغری، اوسط را ذاتی اصغر قرار دادید و در نتیجه، اکبر را ذاتی اصغر قرار دادید. (ذاتی یعنی مقتضای ذات اینکه تعبیر به «مقتضای ذات» می کنیم نشان می دهد که هم ذاتی باب ایسا غوجی مطرح است هم ذاتی باب برهان مطرح است چون هر دو مقتضای ذات هستند). و این، اشکال دارد چون یک شی نمی تواند دو مقتضا پیدا کند. قاعده الواحد که در فلسفه مطرح است اجازه نمی دهد که یک مقتضی، دو مقتضا داشته باشد. یعنی صحیح نیست یک علت، دو معلول در عرض هم داشته باشد. الان در اینجا یک مقتضی را که ذات اصغر است دارای دو مقتضی گرفتید که اکبر و اوسط است. یک علت را که ذات اصغر است دارای دو معلول گرفتید که اکبر و اوسط است.

فقط یک راه دارید و آن اینکه بگویید اصغر اوسط را بلاواسطه اقتضا می کند و اکبر را با واسطه اوسط اقتضا می کنند یعنی این اوسط و اکبر را که مقتضا هستند در طول هم قرار بدهید تا از اصغر فقط اوسط صادر شده باشد و به توسط اوسط، اکبر صادر شود. این اشکال ندارد چون از علت، یک معلول صادر می شود و به توسط آن معلول، معلول دیگر صادر می شود. قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» منافی با این مطلب نیست چون معلولها در طول هم قرار گرفتند.

ص: ۱۴۸

در این صورت مشکل دیگری پیدا می شود و آن اینکه اگر شما اینگونه عمل کنید و سپس قیاس تشکیل بدهید اوسطی را که علت اکبر است بکار گرفتید و از علت به معلول پی بردید و برهان شما، برهان «لم» می شود نه برهان «انّ» که از ملازم به ملازم پی ببرید. یعنی اوسط و اکبر متلازمان نمی شوند بلکه علت و معلول می شوند. به عبارت دیگر، اصغر را می آورید و از اصغر به اوسط می رسید اما از اوسط که علت است به ثبوت الاکبر که معلول است می رسید یعنی از علت به معلول می رسید این، برهان «لمّ» می شود نه برهان «انّ».

پس باید یکی از دو مطلب را بپذیرید. یا باید با قاعده «الواحد» مخالفت کنید یا باید برهان خودتان را برهان «انّ» قرار ندهید بلکه برهان «لمّ» قرار دهید یعنی معتقد شوید که در اینجا هم سبب وجود دارد و بگویید ثبوت الاکبر للاصغر سبب دارد که آن سبب، اوسط است.

توضیح عبارت

(و الذی یبقی ها هنا شی واحد)

آنچه که در اینجا به عنوان یک سوال باقی می ماند یک شیء واحد است.

(و هو ان لقائل ان یقول کیف تکون الذات الواحده تقتضی لذاتها شیئین)

مراد از «الذات الواحد»، همان اصغر است.

چطور یک ذات واحد که اصغر است ذاتا (یعنی بلاواسطه) دو اقتضا دارد (یکی اینکه اقتضای اوسط می کند و یکی اینکه اکبر را اقتضا می کند)

(مثلا ج الاصغر کیف یقتضی ب الاوسط و أ الاکبر)

ص: ۱۴۹

مثلاـ «ج» کـه این صـفت دارد که اصـغر است چگـونه اقتضـا می کنـد «ب» را که این صـفت دارد اوسـط است و «أ» را که این صفت دارد اکبر است.

(اللهم الا ان یقتضی احدهما لذاته اولا و یقتضی الثانی لالذاته بل یتوسط ذلک الاول بینهما)

نسخه صحیح به جای «بینهما»، «منهما» است. و ضمیر آن به آن دو معلول که اوسط و اکبر است بر می گردد.

با این عبارت، مصـنف می خواهـد راه حل نشان بدهـد و می گویـد می توان کاری کرد که با قاعـده الواحد مخالفت نشود اما مشکل دیگری درست می شود و آن اینکه برهان از «انّ» بودن در می آید و «لمّ» می شود.

ترجمه: مگر این که گفته شود که اصغر اقتضا می کند یکی از آن دو را (مراد از احدهما، اوسط است) لذاته و اولا (اولا تفسیر برای لذاته است گویا حرف عطف حذف شد. پس لذاته به معنای اولا است و اولا به معنای بلاواسـطه است)، و اقتضا می کند دومی را (که اکبر است) لا لذاته بلکه به توسط آن اولی از این دو تا (مراد از آن دو، اوسط و اکبر است) که اوسط باشد.

(فحیئنذ یکون ب عله أ)

«فحیئنذ» یعنی در این هنگام که «ان یقتضی احدهما لذاته اولا و یقتضی الثانی لا لذاته»

ترجمه: در این هنگام، می باشد «ب» که اوسط استِ علت «أ» که اکبر است.

(لا بحسب البیان فقط بل بحسب الوجود)

قبلاـ گفتیم که در برهان چه «لمّ» و چه «انّ» حـد وسط به حسب بیان، علت است (به حسب بیان یعنی در مقام اثبات است) و ما از این حد وسط به ثبوت اکبر للاصـغر می رسیم اما به لحاظ واقع گاهی حد وسط علت است که برهان، «لم» می شود و گاهی حد وسط معلول است که برهان «انّ» می شود.

ص: ۱۵۰

به لحاظ وجود یعنی به لحاظ ثبوت واقع که گاهی حد وسط علت است و گاهی حد وسط معلول است اما به لحاظ بیان و مقام اثبات، حد وسط مطلقا علت است و ما را در مقامِ علم به معلولش که ثبوت الاکبر للاصغر است می رساند.

حال مصنف می فرماید اگر «ب» را علت «أ» بگیرید یعنی حد وسط را علت اکبر بگیرید و بگویید حد وسط معلول بلاواسطه برای اصغر است و اکبر، معلول مع الواسطه برای اصغر است لازم می آید که نه تنها در بیان و مقام اثبات، حد وسط علت باشد بلکه به حسب وجود و مقام ثبوت هم، حد وسط علت می شود و برهان، برهان «لم» می شود نه «انّ».

ترجمه: در این هنگام که «ب» علتِ «أ» می شود فقط به حسب بیان نیست بلکه به حسب وجود و ثبوت هم علت هست. در این صورت برهان، برهان «انّ» نمی شود بلکه برهان «لمّ» می شود.

صفحه ۸۷ سطر ۱۰ قوله (فالجواب)

خلاصه جواب اول: این اشکال ربطی به منطق و منطقی ندارد و هیچ منطقی موظف نیست اشکال شما را جواب بدهد.

تفصیل جواب: منطقی به قاعده الواحد کاری ندارد. قاعده الواحد مطلبی است که در فلسفه باید تعیین شود که در چه جاهایی جاری می شود و در چه جاهایی جاری نمی شود و آیا اشکالی بر ما وارد می کند یا نه؟ این مربوط به فلسفه است اما وظیفه منطقی این است که چه ماده ای را انتخاب کنیم که در این ماده، متلازمان وجود داشته باشند و هر دو ذاتی باشند ولی یکی بیّن باشد و دیگری خفی باشد. در چه جایی است که یک مقتضی داریم و دو مقتضایِ متلازم داریم که یکی از این دو متلازم برای آن مقتضی، بین الثبوت است و دیگری خفی و غیر بیّن الثبوت است. در جایی که این گونه باشد و از احد المتلازمین به متلازم دیگر پی ببریم برهان ما، برهان «انّ» می شود و در جایی که اینگونه نباشد و یکی سبب می شود و دیگری مسبب می شود برهان ما، برهان «لم» می شود. اینکه در چه جایی از احد المتلازمین به متلازم دیگر پی می بریم و در چه جای اینگونه نیست به عهده منطقی است.

اما اینکه اشکال می شود که از مقتضیِ واحد، دو مقتضای در عرض هم یا دو مقتضای در طول هم صادر شد مباحث منطقی نیست. زیرا بحث صدور و بحث مقتضی و بحث مقتضا، بحث منطقی نیست بلکه بحث های فلسفی است.

جواب دوم از اشکال: بر فرض اگر ما لباس فلسفی بر تن کنیم و اشکالی که مربوط به فلسفه است را در منطق جواب دهیم می گوییم اصغر دارای دو حیث است که به یک حیثیت منشا اوسط می شود و به یک حیثیت منشا اکبر می شود مثلا- به یک حیثیت منشاء ضاحک می شود و به یک حیثیت منشا تعجب می شود.

توضیح عبارت

(فالجواب ان المنطقی من حیث هو منطقی یجب ان یاخذ ان هذا یمکن فی مواد هذه صفتها)

«هذا» یعنی برهانِ «انِّ» مفیدِ یقین (برهان «انّ» مفید یقین نیست ولی برهان «انِّ» مفیدِ یقین در چه جایی، جایز است).

ترجمه: جواب این است که منطقی از حیث اینکه منطقی است واجب است اخذ کند که این برهانِ «انِّ» مفیدِ یقین، امکان دارد در موادّی که این (مراد از «هذه» یعنی اینکه دو متلازم در عرض هم برای اصغر باشند ولی یکی بین باشد و دیگری خفی باشد) صفت آن مواد باشد.

(و لا یمکن فی مواد مخالفه لها)

در موادی که مخالف با این مواد مذکور باشند برهانِ «انِّ» مفیدِ یقین، امکان ندارد بلکه برهانِ «لمِّ» مفیدِ یقین، امکان دارد یعنی برهان «لم» امکان دارد که مفید یقین باشد.

ترجمه: منطقی به لحاظ منطقی بودنش لازم است که این مطلب را بیان کند که این (یعنی برهان «انِّ» مفیدِ یقین) ممکن است در موادی که این صفت، صفت آن مواد باشد (مراد از صفت یعنی متلازمانی که برای اصغر هستند و یکی بیّن است و دیگری خفی است) و برهان «انِّ» مفیدِ یقین در موادّی که مخالفِ این موادِ مذکور باشند امکان ندارد بلکه برهان «لمّ» امکان دارد.

ص: ۱۵۲

(و اما هل لهذه المواد امکان ام لا)

منطقی لازم نیست بحث کند که آیا این چنین موادی ممکن هستند یا با قاعده الواحد بال می شوند منطقی نباید بگوید که ما چنین موادی داریم یا نداریم. ممکن است قاعده الواحد بگوید ما چنین موادی نداریم. بحث منطقی این است که اگر چنین موادی داشتید فلان حکم را خواهد داشت و اگر مواد دیگری داشتید حکم دیگری دارد. اما آیا آن موادی که فلان حکم را دارد موجود می باشد یا نه؟ این بر عهده منطقی نیست بلکه فلسفه باید بحث کند.

ترجمه: اما آیا این موادی که صفتشان این چنین است و می توانند برهان «انِّ» مفیدِ یقین تشکیل بدهند.

(و هل هذا الشک صحیح فیها ام لا فلیس هو بعلم منطقی)

آن شکی که مستشکل کرد در این چنین موادی آیا صحیح است یا نیست؟ (شکی که مستشکل کرد این بود که این مواد، مجرای قاعده الواحد هستند حال آیا این شکش «یعنی مجرای قاعده الواحد بودن این ماده» صحیح است یا نیست) ربطی به علم منطق ندارد.

(بل البحث عن امثال هذه للفلسفه الاولی)

بلکه بحث از این بحث و امثال این بحث مربوط به فلسفه اولی (یعنی الهیات) است.

(فانه متعلق بالبحث عن احوال الموجودات)

فلسفه اولی مرتبط به بحث از احوال موجودات است و در آنجا باید بحث کنیم که آیا این موجودات می توانند از این وجود صادر شوند یا نه؟ به عبارت دیگر می توانند مقتضای این مقتضی باشند یا نه؟ چون در فلسفه اولی بحث می شود که این موجود از چه موجودی صادر می شود و آیا می تواند صادر شود یا نه؟ در علم منطق، بحث صدور و وجود و امثال ذلک مطرح نیست.

ص: ۱۵۳

(و هناک یقین انه یجوز ان یکون للـذات الواحـده من الـذوات التی لیست بغایه البساطه لواحق کثیره تلحق معا لیس بعضـها قبل بعض)

مراد از «هناک»، علم فلسفه است و«لواحق» اسم «یکون» است.

تـا اینجـا جواب اول را بیـان کرد که این اشـکال، ربطی به منطق نـدارد اما از اینجا جواب دوم را بیان می کنـد و می گویـد در فلسـفه هم بیان می شود که ما نحن فیه اشـکال ندارد. وقتی به فلسـفه مراجعه می کنیم می گوید که اگر اصـغر دارای دو حیث بود می توانـد منشا دو مقتضایِ در عرض هم باشـد چون قاعـده «الواحد» در بسـیطِ حقیقی اجازه تعدد معلول نمی دهد اما اگر چیزی دارای حیثیت های مختلف باشد بسیط حقیقی نخواهد بود.

توضـیح: اگر فاعل با حیثیت های مختلف کار کنـد مثل نفس ما که با حیثیت های مختلف کار می کنـد یا با ابزار مختلف کار می کند باز هم مثل نفس ما که با قوای مختلف کار می کند یا با شـرایط مختلف کار می کند مثلا در فلان شرط، این نفس ما اراده ای کرد و در شـرایط دیگر، اراده دیگر کرد مثلا در وقتی که هوا گرم است اراده یک کاری می کنـد و در وقتی که هوا سرد است اراده کار دیگری می کند.

اما اگر قوابل مختلف بود مثلا یک شی خواست در این قابل، اثری بگذارد و در قابل دیگر، اثر دیگر بگذارد در اینصورت هم اشـکال نـدارد مثلا وقتی باران می آیـد مار و صـدف دهان خود را باز می کننـد تا این باران را بخورنـد. قطرات باران مثل هم هسـتند، اما قطره ای وارد دهان مار می شود و تبـدیل به سمّ می گردد و قطره ای وارد صـدف می شود و تبـدیل به صدف می گردد یعنی فاعل، واحد است اما قابل مختلف است. در چنین مواردی تعدد معلول جایز است.

ص: ۱۵۴

اما اگر هیچ نوع اختلافی برای فاعل نتوانستیم درست کنیم نه اختلاف در خود فاعل نه در ابراز و شرایط و نه در قابل، در این صورت فاعل فقط یک فعل دارد.

ترجمه: و در فلسفه اولی بیان می شود که جایز است برای ذاتِ واحدی که غایتِ بساطت ندارد (و یک نحوه تکثر در آن راه پیدا کرده حال یا تکثر از لحاظ حیثیت یا از راه دیگر پیدا کرده است) آن ذات می تواند لواحق کثیره ای را داشته باشد که در عرض هم هستند یعنی یکی قبل از دیگری نیست، و یکی علت دیگری نیست بلکه هر دو در عرض هم هستند).

(و ان فی بعض الذوات البسیطه احوالا تشبه هذا من جهه ترکیب معنوی فیها)

«و ان» عطف بر «انه یجوز» است یعنی «و هناک یتبین ان فی بعض الذوات ...»

«ان فی بعض الذوات» صغری است و «انه یجوز ان یکون للذات الواحده ...» کبری بود یعنی در فلسفه گفته می شود اگر ذات واحدی در غایت بساطت نبود می تواند لواحق کثیره در عرض هم داشته باشد و گفته می شود که فلان نوعِ ذات، (که دارای شرایط و حیثیات و ابزار متعدد باشد و قوابل متعددی دارد) بساطتِ مطلق ندارد.

توضیح: در فلسفه بیان می شود که در بعض ذوات بسیطه احوالی است که شبیه به ذوات واحده ای است که به غایت بساطت نیست یعنی در بعض ذوات، احوالی وجود دارد که وجود این احوال آن ذات را از بساطت در می آورد همان طور که اگر ذاتی، ترکیب ظاهری داشت (یعنی ترکیب از دو جزء داشت) از بساطت در می آید. این ذات هم که ترکیب معنوی دارد نه ترکیب ظاهری، از بساطت در می آید چون ترکیب ظاهری این است که دو جزء کنار هم قرار می گیرند و ذاتی را تشکیل می دهند و این ذات، مرکب به ترکیب ظاهری است و مرکب به ترکیب معنوی نیست اگر چه ممکن است مرکب به ترکیب معنوی هم باشد.

ص: ۱۵۵

اما گاهی یک شی حالات مختلف دارد این شیء، مرکبی است شبیه آن مرکبی که مرکب به ترکیب ظاهری است. یعنی احوالی دارد که شبیه آن است از این جهت که ترکیب دارد اما ترکیب ظاهری ندارد بلکه ترکیب معنوی دارد. این مطلب در فلسفه بیان می شود که ذات ما در همه جا بسیط نیست ما نباید وقتی ذاتی را دیدیم که دو جزء ندارد حکم به بساطت کنیم ممکن است یک وقت ببینیم ذات ما دو جزء ندارد در این صورت نمی توانیم حکم به بساطت کنیم باید ببینیم آیا احوال مختلف دارد یا ندارد؟ اگر احوال مختلف داشت بسیط نیست بلکه باید احوال مختلف و ابزار مختلف و قوابل مختلف نفی شود تا این شی بسیط شود.

ترجمه: در فلسفه بیان می شود که در بعض ذوات بسیطه احوالی وجود دارد که شبیه آن مرکب است از این جهت که در این ذوات، ترکیب معنوی وجود دارد. (یعنی همان طور آن ذاتی که ترکیب ظاهری دارد می تواند منشا متعدد شود و قاعده «الواحد» نقض نمی شود هم چنین اگر ذاتی، ترکیب معنوی داشت و مرکب از احوال و حیثیات مختلف بود می تواند منشا متعدد شود و ضرری به قاعده «الواحد» نمی زند.

(اذ لا تکون بساطتها بساطه مطلقه)

بساطت چنین ذاتی که مشتمل بر احوال است بساطت مطلقه نیست یعنی بساطتِ به تمام معنی نیست تا تعدد معلولش با قاعده «الواحد» نسازد.

(و اکثر الموجودات هذه صورتها)

بیشتر موجودات، صورتشان این است که یا ترکیب ظاهری دارند یا ترکیب معنوی دارند پس می توانند منشا متعدد شوند. شاید بعضی از موجودات را پیدا کنی که قاعده «الواحد» در آن جاری شود که آن در خود خدا «تبارک» است اما در غیر خدا «تبارک» می توانی پیدا کنی و می توانی پیدا نکنی. بعضی می گویند این قاعده در غیر خدا «تبارک» اجرا نمی شود چون غیر خدا «تبارک» لااقل مرکب از ماهیت و وجود است همین مرکب بودن از ماهیت و وجود باعث می شود که ترکیب در آن باشد و غایتِ بساطت را نداشته باشد. لذا قاعده «الواحد» در آن جاری نمی شود مرحوم ملاصدرا قائل است که قاعده «الواحد» فقط در خود خدا «تبارک» اجرا می شود و در غیر آن جاری نمی شود و بسیاری از اشکالات فخر رازی را از همین طریق جواب می دهد.

ص: ۱۵۶

: ۱-تعریف یقین ۲- بیان مثال برای برهانی که اگر از طریق سبب تنظیم نگردد یقین آور نیست. ۹۲/۰۸/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۷ سطر ۱۷ قوله (فقد تحصل)

موضوع: ۱-تعریف یقین ۲- بیان مثال برای برهانی که اگر از طریق سبب تنظیم نگردد یقین آور نیست.

نکته مربوط به جلسه قبل: در صفحه ۸۷ سطر ۱۴ آمده بود «و ان فی بعض الذوات البسیطه احوالا تشبه هذا من جهه ترکیب معنوی فیها».

در بعضی از ذوات بسیطه احوالی وجود دارد. ذات، ذات بسیطه است یعنی مشتمل بر اجزاء نیت ولی مشتمل بر احوال است که این احوال شبیه به آن لواحق و اجزاء هستند اما اجزاء نیستند بلکه احوال اند. در اینجا کلمه «توجد» در تقدیر می گیریم (گرچه لازم نیست) و می گوییم «ان فی بعض الذوات البسیطه توجد احوال تشبه هذا» یعنی احوالی وجود دارند که شبه اجزاء اند. و «من جهه ترکیب معنوی فیها» را مربوط به «توجد» مقدر می کنیم یا مربوط به «تشبه» می کنیم و ضمیر «فیها» به ذوات بسیطه بر می گردد. یعنی این احوال شبیه اجزاء اند از جهت این ترکیب. یا می گوییم چون در این ذوات بسیطه ترکیب است اگرچه ترکیب ظاهری نیست چون اجزاء نیست ولی ترکیب معنوی است چون احوال وجود دارد.

اما بحث امروز: بحثی که داشتیم این بود که چند بحث گفتیم:

مطلب اول: برهان به دو قسم تقسیم می شد:

۱ ــ برهان «انّ» ۲ ــ برهان «لمّ»

و برهان «ان» به دو قسم تقسیم می شد: الف) برهانی که در آن از معلول به علت پی می بردیم ب) برهانی که در آن از یک ملازم به ملازم دیگر پی می بردیم. به تعبیر مصنف می گوییم برهان «انّ» به دو قسم می شود الف) برهان «انّ» ی که حد وسطش معلول برای اکبر بود. ب) برهان «انّ» ی که حد وسطش علت نداشت و ذاتی برای اصغر بود واکبر هم ذاتی برای حد وسط بود قهرا اکبر هم برای اصغر ذاتی می شد ولی بعضی از آنها بیّن و بعضی غیر بیّن بودند. یعنی برهان «انّ» ی که در «ما له سبب» بود و برهان «ان» ای که در «ما لیس له سبب» بود.

ص: ۱۵۷

مصنف فرمود برهان «لم» مفید یقین است و در برهان «انّ» ی که در «ما لیس له سبب» وجود بگیرید فرمود مفید یقیین است و در برهان «انّ» ی که در «ما له سبب» وجود بگیرید فرمود مفید یقیین نیست. این یک مطلب بود که تا الآن بیان شد.

مطلب دوم: یقین را تعریف کردیم و دوباره تکرار می کنیم که یقین، نوعی از علم است یا به تعبیر بهتر، یقین نوعی از تصدیق است چون بعضی از متکلمین علم را بر یقین اطلاق کردند و نوع دیگری برای آن قائل نشدند. بنابر قول آنها، یقین همان علم

است اما اگر بگوییم یقین نوعی از تصدیق است با کسی مخالفت نکردیم. پس می گوییم یقین نوعی از تصدیق است و تصدیق انواع مختلف دارد ۱ _ ظن ۲ _ جهل مرکب ۳ _ تقلید ۴ _ یقین.

«ظن»، حکم راجح است با احتمال خلاف. اما «جهل مرکب»، حکم راجح است بدون احتمال خلاف اما غیر مطابق با واقع است. «تقلید»، حکم راجح است بدون احتمال خلاف و مطابق با واقع است. ولی قابل زوال است و دائمی نیست (تقلید یعنی این قضیه را که صغری و کبری است بدون اثبات آورده و از یک جا گرفته.). اما «یقین»، هم حکم راجح است بدون احتمال خلاف، هم مطابق با واقع است و هم دائمی است و قابل زوال نیست.

پس در یقین چند قید داریم ۱ _ تصدیقِ راجح باشد ۲ _ جازم باشد (یعنی احتمال خلاف در آن نباشد) ۳ _ مطابق واقع باشد ۴ _ دائمی باشد.

ص: ۱۵۸

با قیـد اول، شک و وهم را خارج کرد با قیـد دوم، ظن را خارج کرد و با قیـد سوم، جهل مرکب را خارج کرد و با قیـد چهارم تقلید را خارج کرد. پس یقین یعنی تصدیقِ جازم مطابق با واقع دائمی.

آیا وقتی ما می گوییم یقین، تصدیق دائمی است مقابلش هم تصدیق غیر دائمی داریم؟

جواب می دهد که بله داریم چون تصدیق غیر دائمی همان تقلید است. وقتی تصدیق را متصف به دوام می کنیم قید دوام، قید احترازی می شـود یعنی تصـدیق غیر دائم را که تقلیـد است خـارج می کنـد ولی اگر یقین را مقیـد به دوام کردیم قیـد «دائم» احترازی نیست بلکه توضیحی است یعنی یقین بایـد دائمی باشـد و نمی توانـد غیر دائمی باشـد بنابراین وقتی کلمه «دائمی» را آوردیم آنچه که در یقین لازم است را تأکیـد کرده یعنی در واقع با خود یقین، تقلیـد خارج شد. قید دوام نمی خواهد تقلید را خارج کند، قید دوام می خواهد یقین را تأکید کند.

حالا ـ اگر یقینی داشتیم که موقت بود مثلاً ـ تعبیر به «یقین موقت» یـا «یقین فی وقتٍ مّـا» کردیم اسم این چیست؟ می گوییم این در واقع یقین نیست ما یقین را نباید به «موقت» مقید کنیم چون اگر مقید کنیم در واقع یقین نیست زیرا دوام یکی از قیود تحقق یقین است. اگر دوام را بر دارید یقین محقق نمی شود نه اینکه یقین محقق می شود و موقت است.

مصنف در دو جا می گوید یقین دائمی افاده می شود ۱ ــ در برهان «لمّ» ۲ ــ در برهان «انّ» فیما لا سبب له. اما در برهان «انّ» فیما سبب له تعبیر به یقین موقت نمی کنـد فقط در یک جا در صـفحه ۹۱ سطر ۲ می گویـد «فان کان عله فیکون ما یفیده من الیقین انمـا یفیـده وقتا» که یقینِ وقتٍ مّا افاده می کنـد و یقینی که در وقتٍ مّا یقین افاده کنـد در اصـطلاح، یقین نیست ولو در عرف یقین گفته شود ولی از بـاب تغلیب است یعنی برهـان «انّ» فیما سـبب له، یقینِ موقت افاده می کنـد و چون یقیین موقت، یقین نیست پس یقین افاده نمی کند. زیرا تحقق یقیین به دوام است.

ص: ۱۵۹

توضیح عبارت

(فقد تحصل من هذا ان برهان الان قد یعطی فی مواضع یقینا دائما)

برهان «انّ» دو قسم است در یک قسمش یقینِ دائمی افاده می کند مفهوم این عبارت این است که در یک قسمش یقینِ دائمی افاده نمی کند یا یقین افاده نمی کند. بر فرض هم اگر بگوییم یقین دائمی افاده نمی کند یعنی یقین افاده نمی کند.

در اینجا یقین را مقید به دائم کرده است پس این عبارت(یقین دائم) مرکب از دو جزء شده است ا گر بخواهیم مفهوم این عبارت را بگیریم باید این مرکب را نفی کنیم. مرکب اگر بخواهد نفی شود می تواند یقینش برداشته شود می تواند دائم بودنش برداشته شود و می تواند هر دو برداشته شود. چون المرکب ینتفی باحد اجزائه کما ینتفی بکل اجزائه. لذا مصنف می فرماید گاهی در مواضعی یقین دائم افاده می کند مفهومش این است که در مواضع دیگر یقین دائم افاده نمی کند در اینصورت آیا یقین هست و غیر دائم می باشد یا اصلا یقین نیست. ما گفتیم که اصلا یقین نیست.

نکته: ذات اصغر، ذاتی است که باقی نمی ماند ولی تا وقتی که باقی است ثبوت اکبر برای او هست. این هم یقینِ دائم است مراد از دائم یعنی مادامی که ذات اصغر است اکبر برای آن است چون ما ثبوتِ مطلق اکبر را نمی خواهیم بلکه ثبوت اکبر للاصغر را می خواهیم تا وقتی اصغر است این اکبر برای آن، یقینا ثابت می شود. پس مراد از یقین دائم این نیست که من الازل الی الابد باشد بلکه منظور از یقیین دائم این است که آنجایی که حکم می کنیم مادامی که طرفین حکم باقی است این حکم هم باقی است.

ص: ۱۶۰

ترجمه: حاصل شد از این که برهان «انّ» گاهی افاده می کند در مواضعی یقین دائم را.

(و اما فیما له سبب فلا یعطی الیقین الدائم)

اما در جایی که سبب است یقینِ دائم را افاده نمی کند (نه اینکه یقینِ موقت را افاده می کند بلکه یقینِ دائم را افاده نمی کند و چون یقین باید دائم باشد پس اصلا یقین را افاده نمی کند)

در جایی هم که مصنف تعبیر به یقین موقت کرده باید توجیه کنیم و بگوییم مراد از یقین، یقین به معنای عام است که تصدیق و علم است.

(بل فیما لا سبب له)

برهان «ان» یقین را اعطا می کند در جایی که سبب نیست.

صفحه ۸۷ سطر ۱۸ قوله(و من هذه الجهه)

مصنف از اینجا می خواهد نمونه بیاورد که در بعضی از علوم، انسانها برهان خودشان را از طریق سبب تنظیم نکردند لذا باید گفت که اینها به نتیجه برهانشان یقین پیدا نمی کنند. مصنف مثال به گروهی از ریاضیون می زند که قضایای نجومی را مطرح می کنند اینها قانونشان را از رصد می گیرند نه از سبب. لذا به آن نتیجه ای که از طریق این قانون بدست می آورند یقین پیدا نمی کنند.

در علم هیئت کتابِ «فارسی هیئت» نوشته قوشجی را اگر ملاحظه کنید می بینید در موارد متعددی به بن بست می رسد و می گوید«این از مشکلات این فن است» یعنی قواعد ما اقتضایی دارد و ما آن اقتضا را در افلاک نمی بینیم و به رصد اعتماد می کنیم و مطالبی را بیان می کنیم و آن قاعده را کنار می گذاریم.

ص: ۱۶۱

شما الان ملاحظه می کنید و می بینید تمام محاسبات و رصدهای هیئت قدیم، امروزه مقبول است و هیچکدام از آنها باطل نشده است. اما بعضی فرضیات که با استدلال پیش می آمده باطل شده است. مثلا در قدیم فلك را جسم غیر قابل خرق و التیام و جسم غیر عنصری می گرفتند.

اما چرا علم هیئت باطل نشده با اینکه بعضی از قسمتهای فلسفه را امروزه باطل کردند؟ چون علم هیئت بر رصد بنا شده بود زیرا قاعده خودشان را کنار گداشتند و رصد را لحاظ کردند و رصد اشتباه نبود لذا محاسبات اشتباه نشد. مصنف می فرماید ریاضیون یقین ندارند چون از طریق رصد پیش آمدند اما چون از رصد خودشان یك قاعده کلی استفاده می کردند و از کلی به کلی می رفتند و لو سبب را نمی دانستند استدلالشان یقین آور می شد.

توضیح عبارت

(و من هذه الجهه نقول)

از این جهت (که اگر امری سبب دارد باید از طریق سببش استفاده کنیم و اگر از سبب استفاده نکنیم یقین دائم پیدا نمی کنیم) می گوییم

((ان الریاضی لا یقین له فی کثیر من الامور المنسوبه الی الهیئه)

شخص ریاضی در بسیاری از اموری که منسوب به هیئت هستند (یعنی در قضایای مربوط به علم هیئت) یقین ندارد.

علم ریاضی به چهار گروه گفته می شد ۱-گروهی که متخصص در حساب بودند ۲- گروهی که متخصص در هندسه بودند ۳-گروهی که متخصص در هیئت بودند گروهی که متخصص در موسیقی بودند. این ۴ فن، فن ریاضی بودند و کسی که در هر ۴ تا یا در بعضی متخصص بود به آن ریاضی دان می گفتند. حال مصنف می گوید شخصِ ریاضی دان اگر منجم باشد یقین ندارد یعنی در بخش نجومش خلل وارد می کند چون در آنجا رصد بوده و جزئی را مشاهده می کردند و نتیجه می گرفتند.

ص: ۱۶۲

(لانه یاخذها من جهه ما وجدت بالرصد)

برای اینکه شخص ریاضی این امور را اخذ می کند از این جهت که با رصد بدست آمده مورد اعتماد قرار می دهد نه از این جهت که از طریق سبب بوجود آمده باشد.

صفحه ۸۷ سطر ۱۹ قوله(کذلک صنیعه)

مصنف فرمود قضایای که منجمین استخراج کردند اکثرا فاقد یقین می باشند حال می فرماید صنیع آنها (یعنی کارهایی که منشاء استخراج این قضایا شده) هم فاقد یقین هستند. مثلا شمس در وقتی که در تابستان در نیمکره شمالی طلوع می کند در اوج است چون اگر در تابستان در حضیضِ خود قرار بگیرد آن قسمت از زمین را می سوزاند. (حضیض به معنای نزدیکی خورشید به زمین و اوج به معنای دوری خورشید از زمین است)چون همین که به طور مستقیم به زمین می تابد و در اوج خود باشد باعث داغی زمین می شود. حال اگر در حین مستقیم تابیدن در حال حضیض باشد زمین را خیلی داغ می کرد و همه را از بین می برد ولی خدا«تبارک» مقدَّر کرده که در تابستان، در اوجِ خود باشد. اما در زمستان که خورشید در نیمکره جنوبی قرار می گیرد به صورت مایل به نیمکره شمالی می تابد، همین مایل تابیدن باعث می شود که نیمکره زمین را خیلی گرم نکند در اینصورت در حضیض قرار می گیرد و به زمین نزدیک می شود و به صورت مایل می تابد چون اگر در اوج قرار بگیرد زمین به اندازه کافی گرم نمی شود و موجودات از سرما می میرند. خدا«تبارک» مقدَّر کرده که در وقتی شمس به طور مستقیم می تابد در اوج باشد و در وقتی که مایل می تابد در حضیض باشد. اگر تابستان است و خورشید در نیمکره شمالی می تابد قمر را خدا«تبارک» در نیمکره جنوبی می فرستد تا کمی کسر گرمایی را که در نیمکره جنوبی دارند جبران کند و بر عکس در زمستان، ماه در نیمکره شمالی است. بالاخره این دو، کسر یکدیگر را جبران می کنند.

مطلب بعدی اینکه:در وقتی که خورشید در اوج است دیده می شد که کُند حرکت می کند اما وقتی که در حضیض است با سرعت طی می کند این را با مشاهده دیدند که خورشید در حال اوج کُند حرکت می کند لذا روز بیشتر می شود و در حال حضیض تُند حرکت می کند لذا روز کمتر می شود. این را با رصد دیدند ولی سبب آن را نمی دانند.لذا یقین به آن حکمی که می کنند ندارند و صنیع و کارشان که منشاء بدست آمدن و استخراج قواعد است یقینی نیست.

(کذلک صنیعه حین یستخرج)

همچنین صنیع این ریاضی (کاری که منشاء پیدایش قواعد می شود را صنیع می گویند مثل رصدی که انجام می دهند) وقتی که استخراج می کند مثلا اوج شمس را.

(من جهه ان حرکه الشمس غیر مستویه فی اجزاء فلک البروج سرعه و بطئا)

به چه دلیل می گویید که خورشید در اوج است؟ به این دلیل که بطی حرکت می کند زیرا از بطی حرکت کردن که معلول است به اوج که علت است می رسد ولی سبب اوج یا سبب بطیء را بدست نیاورده است.

ترجمه: از این جهت که حرکت شمس مستوی نیست سرعةً و بطوءاً

سوال: خورشید در فلک چهارم است چرا تعبیر به فلک البروج کرد که در فلک هشتم است؟

جواب: فلک چهارم در درون فلک هشتم است فلک البروج یک کمربند در فلک هشتم است. خورشید در طول سال طوری می تابد که اگر خط مستقیمی از خورشید به سمت فلک هشتم بکشیم انتهای این خط بر منطقه البروج وارد می شود و نه در بالای منطقه البروج قرار می گیرد و نه پایین آن قرار می گیرد. بر خلاف بقیه کواکب که گاهی شمال فلک البروج می روند و گاهی جنوب فلک البروج می روند و با فلک البروج فاصله پیدا می کنند که این فاصله را عرض کوکب می گویند. عرض خورشید در تمام طول سال صفر درجه است چون در شما یا جنوب منطقه البروج قرار نمی گیرد لذا حرکت خورشید را حرکت در فلک البروج می گویند یعنی کانّه این مسافتی که فلک البروج است را طی می کند. گر چه چند فلک بین شمس و فلک البروج فاصله است ولی این محاذات هیچ وقت از بین نمی رود مثلا این اتاق را ملاحظه کنید، به وسطِ دیوارِ این اتاق، یک کمربندی ببندید و فرض کنید که این، فلک البروج است سپس زمین را در وسط فضای این اتاق قرار بدهید و خورشید را بین زمین و دیوار، به دور زمین بچرخانید. خورشید نه بالاـ می رود که از کمربندی که در وسط دیوار است بالا برود و نه پایین می رود که از کمربندی که در وسط دیوار است پایین برود بلکه دائما طوری می چرخد که اگر خطی از خورشید بکشید به وسط این دیوار که کمربند بروج است می رسد. بر خلاف ماه، که ماه مثل فنر به دور زمین می چرخد. فنر وقتی دور می زند گاهی بالای این کمربند می رود و گاهی پایین از این کمربند می رود و در اینصورت فاصله و عرض از منطقه البروج پیدا می کند.

(فبطوها للاوج و سرعتها للحضیض)

از بطوءِ شمس می رسد به اینکه شمس الان در اوج قرار گرفته و از سرعتِ شمس می رسد به اینکه شمس الان در حضیض قرار گرفته.

(و لا یعطی العله فی شی من هذا و انما یعطیها الطبیعی)

علتِ در هیچ یک از این دو را منجم بیان نمی کند بلکه عالم طبیعی بیان می کند. مثلا عالم طبیعی توضیح می دهد که این مدار باید کروی باشد و این جسم کروی باشد و وقتی شی در کره حرکت می کند در کدام بخش بطی تر و در کدام بخش سریعتر حرکت می کند.

اشکال بر این مطلب که برهان «ان» مفید یقین نیست و جواب از اشکال. ۹۲/۰۸/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۷ سطر ۲۲ قوله (فان کال قائل)

موضوع: اشکال بر این مطلب که برهان «ان» مفید یقین نیست و جواب از اشکال.

بحث در این داشتیم که اگر از سببِ ثبوت الاکبر للاصغر به این ثبوت الاکبر للاصغر پی بردیم برهان ما، برهان «لم» می شود و مفید یقین می باشد اما اگر از سبب پی نبردیم برهان ما، برهان «ان» می شود و مفید یقین نیست.

فقط در یک جا برهان «ان» را مفید یقین کردیم و آن در جایی بود که از ملازم به ملازم دیگر پی می بردیم زیرا سبب و مسبب نداشتیم بلکه متلازمان داشتیم، این خلاصه حرفی بود که گفتیم.

ما (استاد) اشاره کردیم که برهان باید مفید یقین باشد چون از بین قیاسها ما برهان را انتخاب می کنیم و می گوییم قیاس خطابی مفید ظن است. قیاس شعری مفید تخیل است و می گوییم قیاس برهانی مفید یقین است. وقتی قیاس را تقسیم می کنیم و یک قسم آن را برهان قرار می دهیم انتظار داریم که برهان مفید یقین باشد چطور شما می گویید برهان «ان» مفید یقین نیست ما (استاد) توضیح دادیم که برهان «ان» مفید یقین به وجود علت است چون ما از معلوم می خواهیم به علت برسیم این معلول که موجود است یقین به وجود علت را در پی دارد پس برهان «ان» مفید یقین به وجود علت است اما مفید یقین به ماهیت علت نیست. این مطلب را که گفتیم از قول مرحوم خواجه در نمط هفتم اشارات هم بیان کردیم که در صفحه ۳۰۱ جلد ۳ نشر بلاغت آمده است. حال همان مطلب را مصنف در این عبارت «فان قال قائل» می آورد. قائل می خواهد بیان کند که برهان «ان» مفید یقین به وجود علت است و لو مفید یقین به ماهیت نیست این را به عنوان اعتراض و اشکال ذکر می کند و مصنف این را رد می کند.

ص: ۱۶۵

اشکال قائل:

در هر یقین ما دو قضیه جزمی لازم داشتیم و هر دو قضیه جزمی را در برهان «ان» می یابیم پس باید یقین داشته باشیم. وقتی می گفتیم مثلاـ «العالم حادث» در صورتی به این جمله اعتقاد داشتیم که علاوه بر این، بتوانیم بگوییم که «نمی شود که عالم، حادث نباشد» یعنی هم «العالم حادث» را اثبات کنیم هم احتمال خلاف را نفی کنیم. هر دو باید با هم ضمیمه می شدند تا یقین درست شود. حال معترض می گوید در جایی که برهان «ان» اقامه می شود هر دو جزم حاصل است و اگر این دو جرم را کنار هم بگذاریم یقین حاصل می شود پس برهان «ان» مفید یقین است.

توضیح اشکال در ضمن مثال: ما وقتی صنعتی را که معلولِ یک صانعی است می بینیم دو قضیه تشکیل می دهیم. می گوییم «چون این صنعت است موجود است پس صانعش موجود است» این یک قضیه است که به آن جزم داریم چون صنعت، بدون صانع ساخته نمی شود. اما قضیه دوم این است که «این تصدیق از ما زائل نمی شود» یعنی تصدیق ما دائمی است. دائما ما می دانیم که این صنعت، صانع دارد و ممکن نیست که صنعتی بدون صانع باشد پس معلوم شد همه چیزهایی که در یقین لازم داریم حاصل هستند. پس از صنعت که معلول است به صانع که علت است پی بردیم و در این پی بردن همه چیزهایی که در یقین لازم است را دارا هستیم هم جزم داریم به اینکه این صنعت صانع دارد هم جزم داریم به اینکه نمی شود صانع نداشته باشد. هم این جزم، لا‌یزول است یعنی این جزم، حاصل است و می دانیم که این جزم زائل نمی شود. پس اگر تمام شروطی که در یقین لازم است حاصل باشد خود یقین هم حاصل می باشد پس ما در برهان «ان» که از معلول به علت پی بردیم یقین پیدا کردیم چرا شما می گویید برهان «ان» مفید یقین نیست. مفید یقین به وجود علت و وجود صانع است.

ص: ۱۶۶

توضیح عبارت

(فان قال قائل انا اذا راینا صنعه علمنا ضروره ان لها صانعا و لم یمکن ان یزول عنها هذا التصدیق)

نسخه خطی به جای «عنها»، «انا» است مگر اینکه ضمیر «عنها» را به «صنعت» برگردانیم و اینطور بگوییم: ممکن نیست که از این صنعت این تصدیقی که ما نسبت به این صنعت داریم زائل بشود. اگر ما صنعتی را ببینیم اولا: به طور ضروری و حتم می دانیم که برای این صنعت، صانعی است. ثانیا: از ما ممکن نیست این تصدیق زائل شود یعنی ما فاقد این تصدیق نمی شویم و این تصدیق را داشتیم وهنوز هم داریم.

مصنف با این عبارت فهمانـد که هر دو جزمی که در یقین معتبرند حاصل می باشند لذا در این برهان «ان» یقین حاصل است. در حالی که این، استدلال از معلول بر علت است و با اینکه «انّ»ی است ولی مفید یقین است. پس اینکه شما گفتید برهان «ان» مفید یقین نیست باطل شد

(و هو استدلال علی المعلول علی العله)

واو در این عبارت حالیه است. یعنی در حالی که این، استدلال از معلول بر علت است و با اینکه «ان» ی است ولی مفیـد یقین است. کلمه «استدلال» با «علی» متعدی می شود گاهی هم با «باء» متعدی می شود و بعد از «باء» دلیل می آید و بعد از «علی» مدلول می آید. شما همیشه دلیل می آورید تا مدلول را اثبات کنید مثلا می گوییم: «دلیل می آوریم بر حدوث عالم به تغیّر» که «تغیّر دلیل است و «حدوث عالم» مدلول است

ص: ۱۶۷

صفحه ۷۸ سطر ۲۳ قوله (فالجواب)

جواب مصنف از اشکال: مصنف جواب می دهد و در جواب یکبار ملاحظه می کند برهان «ان» ی را جزئی باشد و یکبار هم ملاحظه می کند برهان «ان» ی را که کلی باشد در هر دو شروع به جواب دادن می کند.

مثال برای برهان «ان»ی که جزئی باشد: «هذا البیت مصوَّر» که اصغر با کلمه «هذا» آمده و جزئی است لذا برهان ما جزئی می شود. «و کل مصوَّر فله مصوِّر» نتیجه می گیریم که «فهذا البیت له مصوِّر». این یک برهان است و از مصوَّر که معلول است به مصوِّر که علت است می رسد یعنی از معلول به علت می رود و برهان، برهانِ «ان» می شود و جزئی هم است.

مثال برای برهان «ان»ی که کلی باشد: «کل جسم مولَّف من هیو لی و صوره» که اصغر با کلمه «کل» آمده و کلی است لذا برهان ما کلی می شود «و کل مولَّف فله مولِّف» نتیجه می گیریم «فکل جسم له مولِّف». این یک برهان است و از مولَّف که معلول است به مولِّف که علت است می رسد یعنی از معلول به علت می رود و برهان، برهان «ان» می شود و کلی هم هست. (اینکه می گوییم از مولَّف به مولِّف پی می بردیم یا می گوییم از مصوَّر به مصوِّر پی می بریم حرف غلطی است چون ما از «مصوَّر» به «له مصوِّر» پی بردیم و به «مصوِّر» پی نبردیم هکذا از «مولَّف» به «له مولِّف» پی بردیم و به «مولِّف» پی نبردیم ولی برای اینکه بتوانیم مطلب را توضیح بدهیم به این صورت غلط توضیح دادیم و بعدا آن را تصحیح می کنیم) حال ما هر یک از این دو مثال را جدا جدا رسیدگی می کنیم تا ببینیم که اشکال مستشکل را می توانیم جواب بدهیم یا خیر؟

بررسی مثال جزئی: مصنف می فرماید جزئی، باقی نمی ماند و قابل زوال است چون «هذا البیت» یک روز خراب می شود. مصوَّرش هم خراب می شود (مصوَّر به معنای نقاشی شده است) و لذا «مصوَّر» یا «له مصوَّر» برای آن نیست. بله «کان مصوَّرا» باقی می ماند و الان که خانه خراب شده می توان گفت «کان مصوَّرا» ولی به این خانه ای که خراب شده نمی توان گفت «انه مصوَّر» چون چیزی نیست تا بتوانیم به آن اشاره کنیم و بگوییم مصوَّر است وقتی «هذا البیت» خراب شد «انه مصوَّر» که صغری است خراب می شود (وقتی بیت از بین رفت «هذا البیت مصوَّر» هم از بین رفت یعنی کل صغری از بین رفت. بله وقتی از بین رفت می توانی بگویی «کان مصوَّرا» ولی «کان مصوَّرا» قیاس ما نبود. قیاس ما این بود «هذا البیت مصوَّر» نه «کان مصوَّرا»، «اگر کان مصوَّرا» بود تا ابد باقی می ماند ولی کبری را باید اینطور بگویی «هذا البیت کان مصوَّرا» و «کل ما کان مصوَّرا کان له مصوِّر» این صحیح است ولی کبری را هم تغییر دادیم. و اگر کبری را عوض نکنی غلط می شود. به عبارت دیگر: این قیاس مفید یقین و تصدیق لایزول است اما ناظر است به شیئی که فقط در ذهن است ناظر به شیء خارجی نیست. «کان مصوَّرا» را در خارج نداریم بلکه در ذهن داریم و چیزی که وارد ذهن می شود ما آن را کلی می کنیم و درباره اش حرف می زنیم پس این قیاس به نحوی کلی شده اگر چه «هذا البیت» است ولی الان «هذا البیت» در کار نیست. آنچه که الان هست. تصور «هذا البیت» است صورت علمی «هذا البیت» است و صورت علمی آن، کلی است یعنی قیاس را با «کان» کلی کردیم چون ذهنی شد و وجود خارجی ندارد پس آن را کلی کردید و درباره کلی بعدا حرف می زنیم) و صغری اگر وجود ندارد دیگر نمی توان کبری (کل مصوَّر له مصوِّر) را بیاوریم یعنی قیاس منتفی می شود وقتی قیاس منتفی شد تصدیق هم از بین می رود چون این قیاس، تصدیق را آورده بود وقتی تصدیق منتفی شد در واقع یقین نیست چون گفتیم تصدیقی که زائل شود یقین نیست. چون یقین عبارت بود از تصدیقی که زائل نشود اما این تصدیق زائل شد لذا یقین نیست بله در همان لحظه ای که این قیاس برقرار بود و هنوز زائل نشده بود یقین بود ولی این یقین، یقین موقت است. این یقینّ موقت را یقین می دانیم ولی آن یقینِ اصطلاحی نمی دانیم زیرا یقینِ اصطلاحی، یقینی است که زائل نشود. پس در قیاس جزئی آن یقین را نداریم.

ص: ۱۶۹

مصـنف جواب مستشـکل را داد چون مستشـکل گفت در برهان «ان» شـما یقین دارید. مصـنف جواب داد که در جزئیِ برهانِ «ان» یقین نداریم چون یقینی که ما لازم داریم تصدیقِ لایزول است ولی این تصدیق زائل شده و یقین نیست. بله موقتا یقینی را افاده کرد ولی یقین موقت برای ما کافی نبود زیرا ما دنبال یقین دائم بودیم یعنی دنبال تصدیق دائم بودیم

توضیح عبارت

(فالجواب ان هذا علی وجهین)

این برهان «ان» ی که می خواهد تولید یقین به وجود علت کند بر دو وجه است ۱ــ برهان «ان» جزئی ۲ــ برهان «ان» کلی

(امـا جزئی کقولـک هـذا البیت مصوَّر و کـل مصوَّر فله مصوِّر و امـا کلی کقولـک کـل جسم مولَّف من هیولی و صوره و کل مولَّف فله مولِّف)

نتیجه را مصنف ذکر نکرده.

(فاما القیاس الاول)

مصنف می خواهد جواب معترض را با توجه به قیاس اول ذکر کند.

(و هو ان هذا البیت له مصوِّر فلیس مما یقع به الیقین الدائم)

مصنف با این عبارت نتیجه قیاس اول را بیان کرد چون تصدیق به نتیجه مهم است. مصنف می فرماید یقین به نتیجه حاصل می شود اما یقین دائم حاصل نمی شود.

(لان هذا البیت مما یفسد)

برای اینکه این بیت به خاطر جزئی بودن فاسد می شود (چون جزئی است لذا این بیت یک روزی خراب می شود)

(فیزول الاعتقاد الذی کان)

آن اعتقـادی که بود، رفت و دوبـاره یـک اعتقـاد دیگری می آیـد که «کان مصوَّرا» است اعتقاد اول که زائل شـد این بود «انه مصوَّر»

(انما یصح مع وجوده و الیقین الدائم لایزول و کلا منا فی الیقین الدائم الکلی)

ضمیر «یصح» به «اعتقاد» بر می گردد و ضمیر «وجوده» به «هذا البیت» برمی گردد.

ترجمه: این اعتقاد، وقتی صحیح بود که این بیت وجود داشت (حال که بیت زائل شد اعتقاد هم بدنبالش زائل شد) در حالی که یقین دائم باید زائل نشود و کلام ما در یقین دائم کلی است که باید زائل نشود (و این یقینی که شما گفتید یقینی است که زائل می شود و کلام ما در این نیست یعنی ما می گوییم برهان باید یقین دائم افاده کند اما این برهان «ان»ی که شما گفتید یقینِ زائل افاده کرد و یقینِ زائل مورد بحث ما نیست بلکه بحث ما یقین دائم است و یقیین دائم را قیاس جزئی افاده نمی کند پس برهان «ان» اگر جزئی باشد مفید یقین نیست. پس اشکال متشکل در برهان «ان»ِی جزئی جاری نیست)

صفحه ۸۸ سطر ۴ قوله (و اما المثال)

بررسی مثال کلی: مرحوم لا هیجی در شوارق الالهام در ابتدا مقصد ثالث که مرحوم خواجه برهان بر اثبات واجب تعالی می آورد ادعا می کند که این برهان شبه «لم» است و یک بحث سنگینی در آنجا دارد و این شبه «لم» را به چند صورت توجیه می کند. چون برهان «لم» نمی توان در مورد خدا «تبارک» اقامه کرد برهان «ان» هم که مفید یقین نیست. اشکال می شود که اگر این برهان، برهان «ان» باشد که مفید یقین نیست. و اگر برهان «لم» باشد در مورد خدا «تبارک» نمی توان جاری کرد. این چه برهانی است؟ می فرماید شبه «لم» است. وقتی می خواهد شبه «لم» بودنش را بیان کند اشاره به کتاب شفا می کند و می گوید همان قیاس مولَّفی که ابن سینا در شفا گفته در اینجا اجرا کن تا شبه «لم» درست شود.

ص: ۱۷۱

حال ببینید که ابن سینا می خواهد برهان «ان» را به برهان «لم» برگرداند و آن را شبه «لم» کند. اگر این مطلبی که در اینجا می گوییم روشن نشود کلام مرحوم لاهیجی در شوارق الالهام روشن نمی شود.

ابن سینا تمام تلاشی که می کند این است که این برهان «ان» که کلی است را به برهان «لم» برگرداند که ما اصطلاحا می گوییم شبه «لم» شد و در اینصورت مفید یقین می شود چون شبه «لم» است و حکم «لم» را پیدا می کند. اما چگونه ارجاع به «لم» می دهد؟ توجه کنید تمام بیانی که می کنیم برای توضیح این ارجاع است یعنی کاری کنیم که از معلول به علت پی نبرده باشیم بلکه از علت به معلول پی برده باشیم. ابتدا به سراغ صغری می رود و در صغری سه احتمال را مطرح می کند و یک احتمال را از بحث بیرون می کند و درباره آن نظر می کند و دو احتمال دیگر داخل بحث است و درباره آن دو احتمال بحث می کند.

صغری این است «کل جسم فهو مولَّف من هیولی و صوره» مصنف می فرماید این اوسط که برای اصغر اثبات شده آیا ذاتی جسم است یا لازم جسم است و از این دو حالت خارج نیست. (تالیف از جسم جدا نمی شود. جسمی که تالیف از هیولی و صورت نباشد نداریم پس این تالیف که جسم را رها نمی کند یا باید ذاتی جسم باشد یا باید لازم جسم باشد) اگر لازم بود یا لازمی است که ذات جسم در آن کافی است یعنی سببی، این لازم را به جسم نداده تا ما از طریق سبب، پی به مسبب ببریم. (این، از قبیل همان لازمی است که بحث کردیم که ذات اصغر مستلزم آن بود و می گفتیم سببی در کار نیست تا بخواهیم از آن سبب پی ببریم به اینکه اوسط برای اصغر ثابت است. ثبوت اوسط للاصغر سبب ندارد و بیِّن است و گفتیم اینچنین برهانی مفید یقین است ولو برهان «ان» است.

ص: ۱۷۲

قسم دیگر این است که این لازم که برای اصغر ثابت شده سبب داشته باشد.

پس سه فرض شد ۱_ تالیف، ذاتی اصغر (جسم) باشد ۲- تالیف،لازم بدون سبب باشد لازمی که خود ذات اصغر برای آن لازم کافی است ۳- تالیف لازم اصغر (جسم)است ولی لازمی که خود ذات اصغر برای آن لازم کافی نیست. بلکه سبب بیرونی باید این لازم را به اصغر بدهد.

فرض دوم را از محل بحث خارج می کند.

توضیح عبارت:

(و اما المثال الاخر و هو ان کل جسم مولف من هیولی و صوره)

هر جسمی مولف از هیولی و صورت است این عبارت بیان صغری است

(و کل مولَّف فله مولِّف)

این عبارت کبری است: نتیجه می گیریم که «فکل جسم له مولِّف»

(فان کون الجسم مولَّفا من هیولی و صوره اما امر ذاتی للجسم به یتقوم و اما عرض لازم)

از اینجا سه فرض را مطرح می کند. «به یتقوم» تغییر برای «ذاتی» است.

«کون الجسم مولَّفا من هیولی و صوره» یعنی محمول در صغری که همان اوسط است.

ترجمه: این محمول در صغری یا ذاتی برای جسم (مراد از جسم، اصغر و موضوع است) است که به همین مولَّف بودن جسم قوام دارد. (ذات به ذاتی قوام دارد. در اینجا هم جسم به تالیف قوام دارد) و یا عرض لازم است.

(فان کان عرضا لازما یلزمه لذاته و لا سبب له فی ذلک)

ضمیر در «کان» به «کون الجسم مولفا من هیولی و صوره» برمی گردد. یعنی به اوسط و تالیف برمی گردد.

ص: ۱۷۳

قسم دوم که عرض لازم است را به دو قسم تقسیم می کند. البته مصنف، دوقسمِ عرض لازم را بیان نمی کند بلکه حکم آن دو قسم را بیان می کند. و از بیان این حکم می فهمیم که تقسیمی هم وجود دارد.

ترجمه: اگر این اوسط، عرض لازم برای اصغر باشد (در اینجا می گوییم یا «یلزمه لذاته» است یا «لایلزمه لذاته» است یعنی می گوییم: یا لازم می باشد این اوسط، اصغر را لذات الاصغر، که در اینصورت سبب دخالت نمی کند یا لازم می باشد این اوسط، اصغر را نه لذات الاصغر بلکه سبب خارجی دخالت می کند مصنف این تقسیم را بیان نکرده فقط حکم یک قسم را بیان کرده ما از حکم یک قسم می فهمیم که در اینجا این قسم مطرح است و قسم دیگر هم مطرح است) که لازم می باشد (ضمیر مستتر در «یلزمه» به «عرض» برمی گردد و ضمیر بارز و مفعولی آن به «جسم» که همان اصغر است بر می گردد. ضمیر در «لذاته» هم به «جسم» که همان اصغر است برمی گردد) این عرض، اصغر را لذاته (یعنی بدون دخالت سبب، بلکه خود ذات اصغر کافی است که این عرض را لازم داشته باشد لذا در ادامه با عبارت «لاسبب له فی ذلک» تفسیر «یلزمه لذاته» می کند) و سببی برای این اوسط (که همان کون الجسم مولفا است) در عروضش براصغر نیست.

(فیجوز ان یکون من قبیل ما یقوم علیه برهان الان بالیقین)

ص: ۱۷۴

در این جا لازمی بر ملزوم حمل می شود بدون اینکه سببی در این حمل دخالت کند. پس برهان، برهانی است که در آن برهان، محمول برای موضوع بیّن است و سبب ندارد ما قبلا گفتیم چنین برهان «ان»ی مفید یقین است پس ما به صغری یقین پیدا می کنیم. دقت کنید که خودِ قیاس، یقینی نمی شود بلکه صغری یقینی می شود چون بحث ما در صغری است. وقتی صغری یقینی شد و کبری را هم یقینی کردیم نتیجه هم یقینی می شود و مطلب تمام می شود.

ترجمه: جایز است که این صغرای قیاس که الان گفتیم از قبیل مطلوبی باشد (یعنی صغری، مطلوبی باشد) که برهان «ان» بر آن قائم می شود به یقین (یعنی مفید یقین می شود با اینکه برهان، برهان «ان» است.)

(فلنترك ذلك الی ان تستبرا حاله)

نسخه صحیح «نستبرا» است.

اما اینکه آیا از آن قبیل است یانیست؟ مصنف میفرماید ما این بحث را ترک می کنیم یعنی فعلا این بحث را رها می کنیم تا در جای دیگر که علم طبیعیات است بحث کنیم. ما الان در علم منطق هستیم. آیا تالیف جسم از هیولی و صورت، عرضِ لازم است؟ یا بدون سبب است یا با سبب است؟ مصنف می فرماید که ما الان این بحث را ترک می کنیم تا در علم طبیعی بحث کنیم. یا اینطور بگوییم که ما الان این بحث را ترک می کنیم تا در چند خط بعد بحث کنیم. هر دو احتمال می تواند اراده شود ولی معنای دوم بهتر است چون در چند خط بعد، مصنف مطرح می کند. (هم می توانیم این بحث را ترک کنیم و در جای خودش که علم طبیعی است بحث کنیم و هم می توانیم الان این بحث را ترک کنیم و تقسیم را ادامه بدهیم و در قسمِ ذاتی داخلش کنیم بدون اینکه درباره اش بحث مستقلی داشته باشیم).

ص: ۱۷۵

ترجمه: این بحث را ترک می کنیم تا بعدا حالش را رسیدگی کنیم.

(و ان کان عرضا لازما لیس یلزمه لذاته بل لواسطه فالکلام فیه کالکلام فی المطلوب به)

مصنف تااینجا دو قسم را بیان کرد و از اینجا وارد قسم سوم می شود. آن دو قسمی که بیان کرد این بود که ۱_ ذاتی باشد ۲_ عرض لازم باشد و سبب نداشته باشد. اما قسم سوم که الان بیان می کند این است که عرض لازم باشد و سبب داشته باشد.

ترجمه: اگر این «کون الجسم مولفا من هیولی و صوره» (یعنی تالیف و به عبارت دیگر محمول در صغری یعنی اوسط) عرض لازم باشد اما لازم اصغر نباشد لذات الاصغر، بلکه لازم باشد به خاطر واسطه و سبب (یعنی سببی در کار باشد که این اوسط را برای اصغر ثابت کرده باشد) پس کلامِ در این «به عبارت دیگر در صغری یا در ثبوت الاوسط للاصغر» مثل کلام درآن است که به توسط این عرضِ لازم طلب می شود (یعنی کلامِ در صغری مثلِ کلام در نتیجه است. در صغری، ثبوت الاوسط للاصغر است و در نتیجه، ثبوت الاکبر للاصغر است. همانطور که در ثبوت الاکبر للاصغر سبب لازم داریم و الایقین نمی آید در صغری هم که ثبوت الوسط للاصغر است سبب لازم داریم و الایقین نمی آید. اینکه شما گفتید یقین، بدون سبب می آید اشتباه است ما در همین مثال طوری بیان می کنیم که اگر یقین بیاید سبب دخالت کرده. اگر سبب دخالت نکند یقین نمی آید پس وقوعِ صغری مثل وضع نتیجه است یعنی وضع صغری مثل چیزی است که به توسط صغری طلب می شود یعنی مثل نتیجه است. همانطور که در نتیجه باید از سبب پیش بیاییم تا یقین پیدا کنیم در صغری هم باید از سبب پیش بیاییم تا یقین پیدا کنیم. حال آیا از سبب، پیش می آییم یا خیر؟ وارد این بحث می شود.

ص: ۱۷۶

«المطلوب به»: الف و لام در آن موصوله است یعنی «الذی یطلب به»، و ضمیر «به» به «ثبوت الاوسط للاصغر» برمی گردد.

ترجمه: آنچه که به توسط ثبوت الاوسط للاصغر (یعنی به وسیله صغری) طلب می شود ثبوت الاکبر للاصغر است (که همان نتیجه است. چون نتیجه را با صغری و ضمیمه کردن به کبری نتیجه می گیریم. پس «ما یطلب بثبوت الاوسط للاصغر» عبارتست از «ثبوت الاکبر للاصغر». مصنف می فرماید کلام در ثبوت الاوسط للاصغر، مثل کلام در چیزی است که به توسط ثبوت الاوسط للاصغر طلب می شود یعنی مثل کلام در ثبوت الاکبر للاصغر است همانطور که ثبوت الاکبر للاصغر باید با سبب باشد همچنین «ثبوت الاوسط للاصغر» هم باید با سبب باشد. یعنی همانطور که رسیدن به نتیجه باید از طریق سبب باشد رسیدن به صغری هم باید از طریق سبب باشد.

(فلایکون ما ینتج عنه یقینا بسببه)

ضمیر «سببه» به «ما» در «ما ینتج» برمی گردد. ضمیر «عنه» به «کون الجسم مولفا من هیولی و صوره» برمی گردد که همان اوسط و محمول در صغری بود. پس آنچه که از اوسط نتیجه گرفته می شود یقینی نیست که از طریق «ما ینتج» آمده باشد. «ما ینتج» همان نتیجه و ثبوت الاکبر للاصغر است. آنچه که شما از چنین صغرایی نتیجه می گیرید یعنی از صغرایی که بدون سبب به آن رسیدید نتیجه می گیرد آن نتیجه ای نیست که از اوسط حاصل شده باشد به توسط سببی که این نتیجه دارد یعنی سبب نتیجه ما را به نتیجه نرسانده است که ما از سبب به مسبب برسیم و قهرا یقین نخواهد داشت. نتیجه: آنچه که از این اوسط نتیجه گرفته شده، نخواهد بود یقینی که به وسیله سبب «ما ینتج» حاصل شده باشد. (یقینی که از طریق سببِ نتیجه حاصل شده باشد وجود ندارد ممکن است یقینی حاصل شده اما نه از طریق سبب و این یقین، یقینی است که فایده ندارد زیرا یقینی لازم داریم که به «ما ینتج» تعلق گرفته باشد از طریقِ سببِ «ما ینتج». و در اینجا یقین ما از طریق سببِ «ما ینتج» نیامده. اگر یقین ما به صغری از طریق سبب نیاید یقین ما هم به نتیجه از طریق سبب نیامده و برهان ما برهان «ان» شده و مفید یقین نیست.

ص: ۱۷۷

(و ان کان ذاتیا او کان من اللوازم التی تلزم لا سبب)

تـا اینجـا سـه فرض را مطرح کرد. یـک فرض را موقتـا از بحـث بیرون کرد و وارد فرض بعـدی شـد و فرض دیگر این بـود که اوسـط، عرض لازم باشـد و سـبب داشـته باشـد و ما از طریق سـبب نرویم حال از اینجا وارد بحث می شود و می گویـد یا این اوسط، ذاتی برای اصـغر است یا عرضِ لازم است اما بحث نمی کند که عرض لازمی است که بی سـبب باشد یا با سـبب باشد لذا هم بی سـبب و هم با سـبب را بحث می کند و در همه حالت، برهان «ان» را به برهان «لم» برمی گرداند و شـبه «لم» درست می کند که بحث آن را در جلسه بعد می کنیم.

ادامه اشکال بر این مطلب که برهان «ان» مفید یقین نیست و جواب از اشکال. ۹۲/۰۸/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۸۸ سطر ۹ قول (و ان کان ذاتیا)

موضوع: ادامه اشکال بر این مطلب که برهان «ان» مفید یقین نیست و جواب از اشکال.

گفتیم که برهان «ان» مفیـد نیست مستشـکلی نمونه ای از برهان «ان» را ارائه داد و گفت این برهان مفید یقین است زیرا که در این نمونه هم ما علم به قضـیه داریم هم این علم ما، ممکن الزوال نیست. شـرائط یقینِ دائم موجود است پس باید گفت در این برهـان با اینکه برهان «ان» است یقین موجود است. برهانش این بود که وقتی صـنعتی را می بینیم می گوییم «ان لها صانعا» البته می گوییم «هـذه صـنعه» و «کـل صـنعه فلهـا صانعـا» نتیجه می گیریم «فهـذه لها صانعا» این نتیجه، یقینی است ولی همانطور که اشاره کردیم یقین به وجود صانع است نه یقین به ماهیت صانع. و این یقین هم زائل نمی شود پس تمام شرائط یقین حقیقی در این برهان هست چگونه می گویید برهان «ان» مفید یقین حقیقی نیست.

ص: ۱۷۸

مصـنف شـروع به جواب دادن می کند و در جواب یکبار قیاس را که جزئی است مطرح می کند و بیان می کند که این، یقین دائمی نمی آورد و مـا دنبـال یقین دائمی هستیم بار دیگر قیاس کلی را مطرح می کنـد و دراین قیاس کلی سه فرض می آورد یعنی در صغرای آن سه فرض می آورد.

۱ــ یک فرض این است: اوسطی که بر اصغر حمل شده ذاتی اصغر باشد.

۲ــ یک فرض این است: اوسـطی که بر اصـغر حمل شـده ذاتی اصـغر نباشـد و این صورت دو قسم می شود الف: یا بلا سـبب برای اصـغر ثابت است ب: یا مع السبب برای اصغر ثابت است. مصنف می فرماید حکمِ بلا سبب را الان مطرح نمی کنیم بلکه بعـدا مطرح می کنیم اما حکم مع السبب را بحث می کند و می گوید اگر ثبوت اوسطِ برای اصـغر که تشـکیل دهنده صـغری است سـبب داشـته باشد و ما از طریق سـبب پیش نیاییم مثل این است که نتیجه (یعنی ثبوت الاکبر للاصغر) سبب داشته باشد و ما از طریق سـبب پیش نیاییم کلام در این صغری مثل کلام در مطلوب است همانطور که در مطلوب، ما به یقین نمی رسیم در

صغری هم به یقین نمی رسیم و وقتی در صغری به یقین نرسیدیم نتیجه ای که مبتنی بر چنین صغرایی است نتیجه یقینی نمی شود. این، حکم جایی بود که صغری از اوسطی تشکیل شده باشد که ذاتی اصغر نیست و سبب هم دارد. این بحث تمام شد و مصنف دیگر به این قسم نمی پردازد اما دو قسم دیگر باقی می ماند.

ص: ۱۷۹

۱ـ اوسط در صغری برای اصغر، ذاتی باشد یعنی اوسطی که ذاتی اصغر است برای اصغر ثابت می شود ۲ـ اوسط در صغری برای اصغر، ذاتی نباشد و سبب هم نداشته باشد یعنی اوسط برای اصغر ذاتی نیست ولی بدون سبب برای اصغر ثابت است و بر اصغر حمل می شود حال می خواهیم حکم این دو قسم را تبیین کنیم.

مصنف در این دو قسمی که الان می خواهیم مطرح کنیم «ان» را به «لم» برمی گرداند و بیان می کند که اگر ما در برهان «ان» به وجود علت یقین پیدا می کنیم به خاطر این است که از مسیر «لم» رفتیم و الا اگر از مسیر «ان» می رفتیم نه تنها به ماهیت، یقین پیدا نمی کردیم به وجود هم یقین پیدا نمی کردیم و ما در برهان «ان» به وجودِ علت یقین پیدا می کنیم و علت اینکه ما به وجود شی یقین پیدا می کنیم این است که برهان «ان» تبدیل به برهان «لم» می شود به بیانی که الان می گوییم. پس کلام مصنف با حرفهایی که مرحوم خواجه نقل کرده مخالفتی ندارد. مصنف هم قبول می کند که ما در برهان «ان» به وجود علت یقین داریم همانطور که خواجه فرموده است اما سبب آن را بیان می کند که چرا به وجود علت یقین پیدا می کنیم زیرا برهان «ان» به برهان «لم» برمی گردد. این وجودِ علت یقین را مرحوم خواجه بیان نکرده و تناقضی وجود ندارد زیرا هر دو (مصنف و خواجه) معتقدند که برهان «ان» مفید یقین به وجود علت است اما مصنف علت آن را هم بیان می کند ولی مرحوم خواجه بیان نمی کند.

ص: ۱۸۰

توضیح اینکه برهان «ان» چگونه به برهان «لم» برمی گردد:

مصنف ابتدا توضیح می دهد اکبری که بر اوسط حمل می شود چه می باشد و بیان می کند که این اکبر، علت اوسط نیست ولی جزئی از این اکبر، علت اوسط است. ابتدا قیاس را تنظیم کنیم: صغری این است «الجسم موَّلف من الهیولی و الصوره» (ما عبارت «من الهیولی و الصوره» را حذف می کنیم تا عبارت خلاصه شود لذا تعبیر به «الجسم مولَّف» می کنیم) جسم، اصغر است و «مولف» اوسط است. کبری این است «کل مولَّف فله مولِّف» که «له مولِّف» اکبر است و «مولَّف» هم اوسط بود. سپس نتیجه می گیریم که «فالجسم له مولِّف» که «جسم» اصغر است و «له مولف» اکبر است. و نتیجه عبارت است از ثبوت الاکبر للاصغر.

الان مصنف وارد بحث در کبری می شود که درکبری اوسط برای اصغر اثبات شده است و یقین می کند که اکبر چه می باشد؟ اکبر عبارتست از «له مولِّف» (اکبر، «مولِّف» نیست) «مولِّف» را نمی توانیم بر «مولَّف» حمل کنیم زیرا «مولَّف» معلول است و «مولِّف» علت است و علت بر معلول حمل نمی شود زیرا با هم مبانیت دارند آن که ما بر «مولَّف» حمل می کنیم «له مولِّف» است جزئی از «له مولِّف» که همان «مولِّف» است علت برای «مولَّف» است و آن جزء را نمی توانیم حمل بر «مولَّف» کنیم بلکه این مرکب (یعنی «له مولِّف») را بر مرکب حمل می کنیم.

ص: ۱۸۱

مصنف در ادامه، اوسط را با اصغر می سنجد. اوسط عام است و اصغر، خاص است به تعبیر دیگر اوسط، کلی است و اصغر، مصداقی از این کلی است اوسط عبارتست از «کل مولَّف» و اصغر عبارتست از «الجسم المولَّف من الهیولی و الصوره» است که مصداقی از کل مولَّف» است.

اما مطلب سوم این است که اگر حکمی برای کلی ثابت شود این حکم برای جزئیات آن کلی هم ثابت است اما به سبب آن کلی. یکبار حکم شخصی روی این جزئی، بار می شود در اینجا حکم از طریق کلی به این جزئی تعلق نمی گیرد یعنی یک حکمی مخصوص زید است و بر زید حمل می شود اما نه اینکه از طریق انسانیت بیاید. اما یکبار حکم برای کلی (انسان) است که اگر به شخص (زید) نسبت داده شود باید از طریق کلی (انسانیت) بیاید و بر شخص (زید) وارد شود انسانیت در این هنگام، سبب وصول حکم برای این فرد می شود. خود انسانیت سبب برای خود فرد نمی شود ولی سبب وصول آن حکم عام به این فرد می شود آن کلی سبب پیدایش جزئی نمی شود زیرا سبب پیدایش جزئی، فاعل آن است نه این کلی، اما حکمی که بر کلی بار شده به توسط این کلی برای فرد بار می شود یعنی این کلی، سبب برای ثبوت آن حکم برای جزئیات می شود. (ما می خواهیم سببیت کلی را توضیح بدهیم لذا می گوییم) کلی، سبب وجود جزئی نیست ولی سبب این است که احکام این کلی برای جزئی ثابت شود سببیت در این حد را، کلی نسبت به جزئی دارد کلی سببیت در حد فاعلیت، نسبت به جزئی ندارد ولی سببیت در این حد دارد که بتواند حکم خودش را برای جزئیات اثبات کند را دارد.

ص: ۱۸۲

پس تا اینجا سه مطلب بیان شد.

۱ـ اکبر برای اوسط، علت نیست بلکه جزئی از علت است «مولِّف» علت برای «مولَّف» است نه اینکه «له مولِّف» علت باشد.

۲ـ در صغری، کلی برای جزئی ثابت می شود.

۳ـ حکمی که برای کلی بار می شود به سبب کلی به جزئی می رسد.

حال با توجه به این سه مطلب کلام نهایی مصنف را بیان می کنیم مصنف می فرماید «له مولِّف» که درنتیجه هست برای اصغر (یعنی جسم) ثابت شده است چه سببی این اکبر را برای اصغر ثابت کرده است؟ می گوییم حد وسط «مولَّف» ثابت کرده است زیرا «مولَّف» که کلی بود حکم خودش را که «له مولِّف» است را برای جزئیش که جسم است ثابت کرده است پس «مولَّف» سبب شد که «له مولِّف» بر جسم حمل شود. پس ثبوت الاـکبر (یعنی «له مولِّف») برای اصغر (یعنی «جسم») به سبب (یعنی «مولَّف») شد پس «له مولِّف را برای جسم از طریق سبب «مولَّف» ثابت کردیم. به این کار نداریم که مولِّف سبب مولَّف بود ولی مولَّف سبب ثبوت حکمش برای جسم بود که ما به این کار داریم. در این بحثی که کردیم دو سبب مطرح کردیم ۱ـ مولِّف سبب مولَّف است به این کاری نداریم.

۲ـ مولَّف سبب شد که «له مولِّف» برای جسم ثابت شود که ما به این کار داریم. ثبوت الاکبر للاصغر بسبب شد و ما از طریق سبب به سبب پی بردیم. و برهان ما برهان «لم» شد چون همانطور که توجه کردید ما از طریق کلی، حکمِ مترقب بر این کلی را بر این جزئی ثابت کردیم یعنی کلی سبب شد که حکم خودش برای جزئیش ثابت شود و ما به همین ثبوت کار داریم چون نتیجه به معنای ثبوت همین حکم «مولَّف» برای مصداق «مولَّف» که جسم است این نتیجه به سبب مولَّف بدست آمد پس ما از سبب (یعنی حد وسطی که سبب ثبوت الاکبر للاصغر بود) به معلول (که ثبوت الاکبر للاصغر است) پی بردیم یعنی از سبب به مسبب پی بردیم و لذا برهان ما، برهان «لم» می شود. به این ترتیب مصنف برهان «ان» را به «لم» برگرداند و اسم این برهانِ برگشت شده به «لم» را بعضی شبه لم می دانند خود مصنف اسمی از آن نمی برد ولی بعضی تعبیر به «شبه لم» می کند. تا اینجا کلام مصنف تقریبا تمام شد.

ص: ۱۸۳

توضیح عبارت

(و ان کان ذاتیا او کان من اللوازم التی تلزم لا بسبب)

در بعضی نسخ «فان کان» آمده است

سه قسم درست شد. یک قسم را بیان کردیم (یعنی جایی که اوسط برای اصغر بسبب ثابت است) دو قسم دیگر باقی می ماند ۱ـ اوسط برای اصغر ذاتی باشد که این را تا الان مطرح نکرده بودیم ۲ـ اوسط، از لوازم اصغر باشد ولی ذات اصغر، در داشتن این لازم کافی باشد و سبب دیگر نداشته باشد. این قسم دوم را در دو خط قبل مطرح کردیم و گفتیم فعلا آن را ترک می کنیم تا بعدا به آن بپردازیم الان می خواهیم به این قسم بپردازیم)

ضمیر در «کان» به «کون الجسم مولفا من الهیولی و الصوره» برمی گردد.

ترجمه: اگر این مولَّف بودن ذاتی برای جسم باشد (یعنی اوسط، ذاتی برای اصغر باشد) یا این اوسط از لوازمی باشد که لازم اصغر هستند لا بسببه (یعنی ذات اصغر در داشتن این لازم کافی است

(فالمحمول علیه «ان له مو لِّفا» لا «المولَّف»)

ضمیر «علیه» به «اوسط برمی گردد و به الف و لام در المحمول بر نمی گردد چون الف و لام درالمحمول کنایه از اکبر است و نمی توان گفت اکبری که حمل برخود اکبر می شود (یعنی بر می گردد به همان چیزی که یا ذاتی است یا لازم ذات است و در مثال ما به مولَّف برمی گردد)

محمول بر اوسط همان اکبر است که در کبری، بر اوسط حمل می شود.

ص: ۱۸۴

ترجمه: آنچه که برا این اوسط حمل می شود «ان له مولِّفا» است نه «المولَّف» («مولِّف» حمل بر مولَّف نمی شود چون علت را نمی توان حمل بر معلول کرد. مولِّف علت است و مولَّف معلول است پس محمول، مولِّف نیست بلکه «له مولِّفا» است.

(فلیس المحمول العله لان العله هی «المولف» لا «ان لا له مولفا»)

محمول در کبری (یعنی اکبر) علت اوسط نیست زیرا علت (که می گوییم محمول نیست) مولِّف است نه «ان له مولِّفا» علت باشد. این، محمول و اکبر است ولی علت نیست پس علت با محمول فرق کرد. علتِ مولَّف، مولِّف است ولی محمولِ بر «مولَّف»، «له مولِّف» شد نه «مولِّف».

(و لیس المولف هو الحد الاکبر بل «ان له مولفا»)

مولِّفی که علت است حد اکبر نیست (یعنی محمول برای اوسط نیست) بلکه حد اکبر «له مولفا» است (پس اکبر علت برای اوسط نشد بلکه جزئی از اکبر علت برای اوسط شد).

(فهذا هو محمول علی الاوسط الذی هو «المولف»)

«فهذا» یعنی این «ان له مولفا»

ترجمه: این «ان له مولفا» محمول است بر اوسطی که آن اوسط، مولَّف است.

(فانک تقول ان المولف یوصف بان له مولفا کما یقال للانسان انه حیوان)

می گوییم «مولَّف» که حد وسط است موصوف و موضوع برای «له مولِّفا» است همانطور که به انسان می گویی انه حیوان.

(و لا تقول ان المولَّف مولِّف)

نمی توانیم مولِّف را بر مولَّف حمل کنیم چون مولِّف، علت است و مولَّف، معلول است و علت بر معلول حمل نمی شود باید «له مولِّف» را بر «مولَّف» حمل کنی.

ص: ۱۸۵

تا اینجا مطلب اول تمام شد و مصنف مشخص کرد که اکبر چیست؟ اشتباه نشود زیرا «مولِّف» اکبر نیست بلکه «له مولِّف» اکبر است.

(ثم ذو المولِّف هو اولا للمولَّف ثم للمولَّف من هیولی و صوره)

«ذوالمولِّف» همان «له مولِّفا» است یکبار تعبیر به «له مولِّفا» می کند و یکبار تعبیر به «ذو المولِّف» می کند «ذوالمولِّف» با «له مولِّف» فرقی نمی کند.

ترجمه: پس ذوالمولِّف (که اکبر است) ابتداءً برای مولَّفی که حد وسط است ثابت می شود سپس به توسطِ مولَّف برای جسمی که مصداقِ مولَّف است ثابت می شود (یعنی اول برای کلی ثابت می شود و به توسط کلی برای جزئیات این کلی ثابت می شود) یعنی ابتدا برای مطلق مولَّف ثابت می شود و بعدا برای این مولَّفِ خاص که مولَّفِ از هیولی و صورت است و جسم می باشد ثابت می شود)

(سواء کان مقوما للمولَّف فی نفس الوجود او تابعا لازما)

ضمیر در «کان» به «له مولفا» برمی گردد که مراد ذوالمولِّف و اکبر است. «مقوما للمولَّف» یعنی مقوما للاوسط

در کبری فرق نمی کند که اکبر، ذاتی اوسط باشد یا لازم اوسط باشد. ترجمه: مساوی است که این مولِّف که اکبر است ذاتی حد وسط باشد در خارج و نفس وجود یا تابعِ لازم باشد یعنی ذاتی مولَّف نباشد بلکه لازم مولَّف باشد بالاخره در کبری فرق نمی کند که اکبر می خواهد ذاتی اوسط باشد یا لازم اوسط باشد

(و اذا کان ذوالمولِّف فی نفس الوجود هو اولا للمولَّف)

ص: ۱۸۶

این عبارت آخرین کلام مصنف است و می خواهد نتیجه را بگیرد.

«فی نفس الوجود» مربوط به «کان» است و مربوط به «ذوالموّلف» نیست یعنی در خارج اینچنین است و نشان می دهد که ذوالمولِّف، در خارج ابتداءً للمولَّف است و ثانیا (یعنی به توسط مولَّف) للمولَّفِ الخاص است.

ترجمه: زمانی که ذوالمولِّف (که اکبر) است در خارج بلا واسطه برای مولَّف که اوسط است ثابت است

(فهو لما تحت المولَّف سبب المولَّف علی ما عرفت فیما سلف)

«فهو» یعنی این ذوالمولِّف.

ترجمه: این ذوالمولِّف، برای جزئیاتی که تحت حد وسط داخل اند به سبب مولَّف حاصل است (پس مولَّف سبب شد برای رساندن حکمش که ذوالمولِّف است به جزئی اش که جسم است یعنی سببِ ثبوت الاکبر للاصغر شد یعنی سبب نتیجه شد. (پس ما از سبب به نتیجه که مسبب است پی بردیم و برهان، برهان «لم» شد.

(فیکون الیقین حاصلا بعله)

این عبارت جواب «اذا» است. یعنی یقین به نتیجه که «الجسم له مولِّف» است با علت حاصل شد.

(و یکون المولَّف عله لوجود ذی المولِّف للجسم)

«ذی المولِّف» یعنی اکبر و «جسم» یعنی اصغر است. عبارت اینگونه می شود: «یکون المولَّف عله لثبوت الاکبر للاصغر» یعنی «یکون المولَّف عله للنتیجه» یعنی ما از علت به نیتجه پی بردیم یعنی از علت به معلول رسیدیم.

(و ان کان جزء من ذی المولِّف و هو المولِّف عله للمولَّف)

ولو جزئی از ذی المولِّف که آن جزء، مولِّف است علتِ مولَّف است ولی مولَّف، علتِ این جزء نیست. علت کل هم نیست. علت ثبوت الکل للجزئی است. یعنی علتِ ثبوت «له مولِّف» به جزئی از جزیئات خودش است.

ص: ۱۸۷

ادامه اشکال بر این مطلب که برهان «ان» مفید یقین نیست و جواب از اشکال. ۹۲/۰۹/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۸ سطر ۱۷ قوله (فقد بان)

موضوع: ادامه اشکال بر این مطلب که برهان «ان» مفید یقین نیست و جواب از اشکال.

گفتیم که برهان «ان» مفید یقین نیست یعنی یقینِ لا‌یزول را افاده نمی کند. آنکه یقین لایزول (و یقین دائم) را افاده می کند برهان «لم» است. مستشکل اعتراض کرد و گفت برهان «ان» می تواند یقینِ لایزول به وجود علت، تولید کند پس چگونه می گویید برهان «ان» مولّد یقین نیست در حالی که برهان «ان» یقین به وجود علت را افاده می کند، به تعبیر دیگر برهان «ان» می تواند ثبوت الاکبر للاصغر را یقینا افاده کند.

مصنف در جواب گفت برهان گاهی جزئی است و گاهی کلی است. برهان جزئی را بیان کردیم اما در برهان کلی مثال زد به:

صغری: «الجسم مولَّف من هیولی و صوره»

کبری: «و کل مولَّف فله مولِّف»

نتیجه «فالجسم له مولِّف».

روشن است که ما به این نتیجه یقین دائمی داریم در حالی که حد وسط، مولَّف (یعنی معلول) است و ما از حد وسط که معلول است پی به علت می بریم.

مصنف سعی می کرد این برهان را به برهان «لم» برگرداند تا بفهماند که افاده یقین به خاطر «لم» بودن برهان است نه به خاطر «ان» بودن.

بیان مصنف: کبری، «کلّ مولَّف، له مولِّف» است و در این کبری، «مولَّف» حد وسط است و «له مولِّف» اکبر است. جزئی از این اکبر که «مولِّف» است علت برای «مولَّف» است و حد وسط، معلول برای جزء اکبر است نه اینکه معلول برای اکبر باشد. از آن طرف، جزئی از اکبر، علت برای حد وسط است نه اینکه خود اکبر علت باشد. پس ما از معلول به علت پی نمی بریم یعنی از «مولَّف» به «مولِّف» پی نمی بریم بلکه از «مولَّف» به «له مولِّف» پی می بریم مطلب دیگر این است که ما می خواهیم «له مولِّف» را برای جسم ثابت کنیم نه برای «مولَّف» یعنی کبری نزد ما محرز است چون «له مولِّف» برای «مولَّف» ثابت شده است ما می خواهیم «له مولِّف» را برای جسم ثابت کنیم. وسیله اثبات آن چیست؟ می گوییم کلیِ «مولَّف» وسیله اثبات است یعنی «مولَّفِ کلّی». ما «له مولِّف» را برای کلیِ مولَّف ثابت می کنیم و به توسط این کلی، برای مصداقش که جسم است ثابت می شود. پس «له مولَّف» اگر بخواهد برای جسم ثابت شود واسطه و علتش، «مولَّف» است و «مولَّف»، سببِ جسم نیست و سببِ

«له مولِّف» نیست بلکه سبب ثبوت «له مولِّف» برای جسم است یعنی سبب ثبوت اکبر برای اصغر است و در برهان «لم» ما غیر از این لازم نداریم. چون حد وسط باید سبب باشد اما نه برای اکبر و نه برای اصغر بلکه برای ثبوت اکبر للاصغر است و در اینجا «مولَّف» علت شده برای ثبوتِ «له مولِّف» که اکبر است برای «جسم» که اصغر است پس برهان، برهان «لم» شد.

ص: ۱۸۸

اما بحث امروز: بحث امروز، مطلبی است که از مطالب گذشته بدست آمد لذا عبارت «فقد بان...» را با «فاء» آورده است.

مصنف می فرماید از مطالب گذشته روشن شد در برهانی که یقین مطلوب (یعنی یقین دائم) لازم داریم در آن برهان ولو به ظاهر برهان «ان» باشد هیچ وقت حد اکبر، علت اوسط نیست تا شما از اوسطی که معلول است به اکبری که علت است پی ببرید.

اکبر، علت اوسط نیست و اوسط، معلولِ اکبر نیست تا با پی بردن از اوسط به اکبر، از معلول به علت پی برده باشید.

مصنف می خواهد علت بودن اکبر للاوسط را نفی کند و در ادامه می فرماید بله جزئی از اکبر علت اوسط است. اکبر، «له مولِّف» بود که جزئش «مولِّف» است و علتِ اوسط یعنی «مولَّف» است. اما خود اکبر، علت اوسط نیست تا اوسط، معلول شود.

[این نوع برهانها که جزء اکبرشان علت برای اوسط است را رسیدگی می کنیم چون مستشکل ردی این نوع برهانها حرف خودش را زد ما هم در همین نوع برهانها جواب می دهیم والاـ همه برهانهای «ان» را نمی توانیم به «لم» برگردانیم و الا دیگر برهان «ان» نداریم].

توضیح عبارت

(فقد بان ان الحد الاکبر فی الشیء المتیقن الیقین الحقیقی لا یجوز ان یکون عله للاوسط)

روشن شد که حد اکبر در شیئی (مراد کبری است) متیقَّن می شود به نحو یقین حقیقی (مراد از یقین حقیقی، یقینی است که زائل نمی شود و دائمی است و در برهان «لم» بدست می آید) جایز نیست حد اکبر، علت اوسط باشد (و اوسط، معلول اکبر باشد تا ما از اوسطی که معلول است به ثبوت الاکبری که علت است برسیم تا بگوییم از معلول به علت پی بردیم و برهانِ ما «ان» است.

ص: ۱۸۹

(عسی ان یکون فیه جزء هو عله للحد الاوسط)

ضمیر «فیه» به حد اکبر بر می گردد.

در آن برهانهایی که یقین دائمی را افاده می کنند حداکبر، علت اوسط نیست بله ممکن است در حد اکبری که در چنین برهانهایی بکار رفته جزئی وجود داشته باشد که آن جزء، علت حد وسط باشد (یعنی «له مولِّف» علتِ «مولَّف» نیست بله در «له مولِّف» جزئی وجود دارد که عبارت از «مولِّف» است که آن، علتِ اوسط یعنی «مولَّف» است پس جزء می تواند علت باشد و کل نمی تواند علت باشد).

(و اعتبار الجزء غیر اعتبار الکل)

بعضی ممکن است بگویند جزء با کل چه فرقی می کند؟ اگر جزء علت باشد کافی است و لازم نیست کل علت باشد. مصنف می فرماید اعتبارِ جزء، غیر از اعتبار کل است حکمی که روی جزء می رود غیر از حکمی است که روی کل می رود. ممکن است حکمی که روی جزء می رود یقینِ غیر دائم بسازد و حکمی که روی کل می رود یقینِ دائم بسازد یا بر عکس باشد. پس نمی توان گفت الان که کل، علت نشد و جزء، علت شد کافی است. کل باید علت بشود تا برهان، برهان «ان» بشود یعنی کلِ اکبر باید علت برای اوسط بشود تا برهان، برهان «ان» بشود. اگر جزء اکبر علت برای اوسط شد برهان، برهان «ان» نمی شود.

(فان المولِّف شی و ذو المولِّف شی آخر)

مصنف می خواهد مطلب «اعتبار الجزء غیر اعتبار الکل» را روی مثال پیاده کند.

ص: ۱۹۰

ترجمه: مولِّف (که جزء است) چیزی است و ذو المولِّف (که کل است) چیز دیگری است.

(فان ذا المولِّف هو بعینه محمول علی المولَّف و اما المولِّف فمحال ان یکون محمولا علی المولَّف)

از کجا می فهمید که مولِّف با ذوالمولِّف فرق می کند؟ می فرماید چون مولِّف را نمی توانی بر مولَّف حمل کنی یعنی جزء را نمی توانی بر مولَّف حمل کنی اما ذوالمولِّف را که کل است می توانی بر مولَّف حمل کنی. مولَّف (یعنی معلول)، مولِّف (یعنی علت) نیست بین معلول و علت، مغایرت است به طوری که اجازه داده نمی شود معلول را بر علت یا علت را بر معلول حمل کنی پس جزء را که مولِّف است نمی توانی بر مولَّف، حمل کنی اما کل را که ذوالمولِّف است بر مولَّف حمل می کنید. از اینجا معلوم می شود که اعتبار کل با اعتبار جزء فرق می کند.

ترجمه: همانا ذاالمولِّف بعینه محمول بر مولَّف است اما مولِّف محال است که محمول بر مولَّف باشد (چون علت است و علت را نمی توان بر محمول حمل کرد) از اینجا نتیجه می گیریم که جزء با کل فرق می کند.

پس ما می گوییم کلِ اکبر باید علت برای اوسط باشد تا برهان، برهانِ «ان» شود اگر جزء، علت بود همانطور که در ما نحن فیه است نمی توانید برهان را برهان «ان» بگیرید بلکه باید برهان را برهان «لم» بگیرید در اینصورت مفید یقین دائم است.

صفحه ۸۹ سطر ۳ قوله (لکن لقائل)

تا اینجا جواب تمام شـد. از اینجا دو اشـکال بر اصل مساله مطرح می شود نه اینکه اشـکال بر جواب مصـنف باشد. اصل مساله این بود که اگر شـیئی صاحب سبب بود باید از سبب به آن شی پی ببریم تا یقین پیدا کنیم. از غیر این راه یقین پیدا نمی کنیم. سپس اشـاره کردیم که اگر چیزی سـبب نـداشت می توانیم بـدون پی بردن به سـبب، به آن چیز یقین پیـدا کنیم. در جایی که سبب نباشـد مثـال به دو متلازم زدیم که از یک ملازم به ملازم دیگر پی می بریم در آنجا گفتیم که برای ما یقین حاصل می شود. حـال مستشـکل می خواهـد بر این مطلب دو اشـکال کنـد (اگرچه به ظـاهر یـک اشـکال به نظر می رسـد) از عبارت «انه یجوز...» اشکال اول را می گوید و از عبارت «و کذلک اذا علمنا ان هذا العدد...» اشکال دوم شروع می شود.

توضـیح اشـکال اول: مـا گفتیم جایی که سـبب هست اگر از طریق سـبب پیش برویم یقین دائم پیـدا می کنیم ولی آنجایی که اکبر ذاتی اوسط است که سـبب دخالت نـدارد (چون ذاتی، سـبب نمی خواهـد) لازم نیست در آنجا از طریق سـبب برویم فقط مقوِّم را استثنا کردیم و گفتیم در جایی که اکبر، مقوِّم اوسط است چون سبب وجود ندارد ما می توانیم از طریق اوسط، اکبر را برای اصـغر ثابت کنیم بدون اینکه از سـببی اسـتفاده کرده باشـیم. این را قبلا توضیح دادیم و دوباره می خواهیم توضیح بدهیم که اکبر اگر ذاتیِ اوسط باشد ذاتیِ اصغر هم خواهد بود چون اصغر، مصداق اوسط است حال اگر چیزی ذاتی برای اوسط شد برای مصـداق اوسط هم ذاتی خواهـد بود. «زیـد انسان» و «کل انسان حیوان» که اوسط،انسان است و حیوان، ذاتیِ انسان اسـت پس ذاتی زید هم هست. هر چه که ذاتی اوسط شد ذاتی برای اصـغر هم می شود چون اصـغر مصداق اوسط است و چیزی که ذاتی برای کلی شد ذاتی برای جزئیِ آن کلی هم می شود. در اینصورت اثبات اکبر که حیوان است برای اصـغر که زید اسـت احتیـاج به سـبب نـدارد فقـط کافی است که صـغری را ثابت کنیم یعنی ثابت کنیم زیـد مصـداق انسان است این که ثابت شـد نتیجه گرفته می شود.

ص: ۱۹۲

اما در جایی که اکبر، لازم اوسط باشد نه اینکه ذاتی باشد. این را دو قسم کردیم.

۱ ـ لازم است به طوری که ذات اوسط در داشتنِ این اکبر کافی است.

در اینصورت گفتیم که باز هم سببی دخالت نمی کند.

۲ ـ این اوسط، اکبر را لازم دارد ولی با کمک سبب خارجی لازم دارد. در اینصورت اکبر، لازم اوسط شد اما با کمکِ علت خارجی شد.

گفتیم در صورتی که اکبر، ذاتی اوسط است لازم نیست از طریق سبب پیش برویم و در جایی که اکبر، لازم اوسط است ولی لازمِ ذات اوسط است احتیاج نداریم از طریق سبب پیش برویم و در جایی که اکبر لازم اوسط است ولی لازمِ ذات اوسط نیست بلکه سبب دارد باید از طریق سبب پیش برویم. مستشکل می گوید ما از ملازمی به ملازمی پی می بریم، سبب را هم لحاظ نمی کنیم در اینصورت آن یقین دائمی که شما گفتید برای ما پیدا می شود. شما گفتید برای حاصل شدن یقین دائم باید از سبب شروع کنید و به مسبب برسید ما از ملازم به ملازم می رسیم و از طریق سبب نرفتیم اما یقین دائم را پیدا کردیم پس اینطور نیست که یقین دائم منحصراً در صورتی بدست بیاید که ما از طریق سبب رفته باشیم بلکه از طریق ملازمه هم اگر رفته باشیم کافی است.

سپس مثال می زند و می گوید «کل من یتولّد من اب و ام تولّد منهما ابن آخر اخ» یعنی هر کس متولد بشود از پدر و مادری که از آن پدر و مادر، پسر دیگری متولد شده اخ است «و کل اخ فله اخ» نتیجه می گیریم که «کل من یتولد من اب و ام تولّد منهما ابن آخر فله اخ» این قیاس مفید یقین است در حالی که از سبب پی نبردیم بلکه از ملازمی به ملازمی پی بردیم (یعنی از برادری به برادری پی بردیم).

ص: ۱۹۳

دو اشکال بر این مطلب «اگر ثبوت امری برای موضوع، سبب داشته باشد ۹۲/۰۹/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۹ سطر ۳ قوله (لکن لقائل)

موضوع: دو اشکال بر این مطلب «اگر ثبوت امری برای موضوع، سبب داشته باشد ما باید از طریق سبب اقدام کنیم تا یقین حاصل شود» به اینکه در مواردی از طریق سبب پیش نمی آییم با وجود این، یقین دائمی حاصل می شود

جلسه قبل اشاره کردیم که عبارت «لکن لقائل ...» اشکالی بر تحقیق مصنف در مثال «الجسم مولَّف» و «کل مولَّف له مولِّف» نیست بلکه اشکال بر اصل مطلب است. گفته بودیم که اگر امری برای موضوع، ذاتی باشد ثبوت آن امر برای موضوع سبب نمی خواهد و اگر ما به آن ثبوت پی ببریم ممکن است یقین پیدا کنیم یقینی که قابل زوال نیست و گفته بودیم که اگر ثبوت امری برای موضوع سبب داشته باشد ما باید از طریق آن سبب اقدام کنیم و این ثبوت را بدست بیاوریم و در چنین حالتی اگر از طریق سبب و علت اقدام نکردیم یقین برای ما حاصل نمی شود. معترض می گوید اینکه گفتید «آنجا که سبب وجود ندارد یقین برای ما حاصل می شود» این را قبول داریم ولی گفتید آنجا که سبب وجود دارد باید از طریق سبب اقدام کنیم و اگر از طریق سبب اقدام نکردیم یقین برای ما حاصل نمی شود. ما این را قبول نداریم. در جاهایی سبب وجود دارد و ما هم از طریق سبب پیش نمی آییم با وجود این، یقین دائمی برای ما پیدا می شود. پس معلوم شد که این اشکال بر کجا است.

ص: ۱۹۴

همانطور که در جلسه قبل اشاره کردیم این عبارت «لکن لقائل» منحل به دو اشکال می شود و ما هر دو اشکال را باید بیان کنیم.

اشکال اول: در کبری، اکبر بر اوسط حمل می شود گاهی این اکبر که بر اوسط حمل می شود ذاتیِ اوسط است و چون ذاتی، معلَّل نیست پس ثبوت اکبر برای اوسط سبب ندارد اما در جایی پیدا می کنیم که اکبر ذاتی اوسط و مقوم آن نیست. معلول اوسط هم نیست اگر معلول اوسط باشد و ما از این اوسطی که معلول است به ثبوت اکبر للاصغر پی ببریم (چون از طریق سبب پی نبردیم) برهان ما، برهان «ان» می شود و مفید یقین نیست در جلسه قبل اشاره کردیم اگر اکبر، ذاتی اوسط باشد ذاتی اصغر هم هست چون اوسط بر اصغر حمل می شود و می توان گفت اوسط، کلی است که اصغر، مصداق آن است و اگر چیزی ذاتی کلّی باشد ذاتی این مصداق هم خواهد بود. هر چیزی که ذاتی انسان باشد ذاتی افراد انسان هم خواهد بود.

حال ما می خواهیم ثبوت اکبر للاصغر را داشته باشیم. از طریق ثبوت الاکبر للاوسط می خواهیم ثبوت الاکبر للاصغر را داشته باشیم. ثبوت الاکبر للاوسط سبب ندارد چون اکبر، ذاتی است. ثبوت الاکبر للاصغر هم سبب ندارد چون اکبر، برای اصغر هم ذاتی است. پس ما از کبرایی که در آن، احتیاج به سبب نیست به نتیجه ای که سبب ندارد پی می بریم و در اینجا چون سبب وجود ندارد توقعی نیست که ما از طریق سبب پی ببریم. در اینگونه موارد، پی بردن از اوسط به نتیجه، پی بردنی است که وجود یقین دائم است چون سبب وجود نداشته تا ما بخواهیم از طریق آن سبب به نتیجه برسیم.

در جایی که اکبر معلول اوسط است اگر بخواهیم از اوسط پی ببریم از علتِ اکبر که اوسط است پی بردیم و باز یقین دائم ثابت می شود و برهان ما، برهان «لم» می شود.

حال معترض می گوید جایی را فرض کن که اکبر، مقوم اوسط و ذاتی آن نباشد و بالتبع ذاتی اصغر نباشد اگر اینطور باشد وقتی از اوسط به ثبوت اکبر پی بردید یقین دائم پیدا می کنید و برهان شما اگرچه برهان «لمّ»ی است ولی بمنزله «لم» است همچنین اکبر معلول اوسط نباشد تا اوسط، علت هم برای اکبر و هم برای ثبوت اکبر، باشد که اگر اینگونه باشد برهان، برهان «لم» می شود و مفید یقین می گردد. در این دو حال، برهان شما مفید یقین دائم است. شما هم گفتید دائم است و ما بر این اشکالی نداریم. جایی را فرض کنید که اکبر هیچ یک از این دو حال را نداشته باشد نه مقوم اوسط باشد و نه معلول اوسط باشد. در اینصورت حتما اکبر علت دارد. ثبوت اکبر للاصغر هم علت دارد و شما اگر بخواهید به این ثبوت الاکبر للاصغر (که نتیجه است) برسید باید از طریق علت برسید و یقین دائم پیدا کنید.

معترض می گوید در همین مورد هم ما به یقین دائم دسترسی پیدا می کنیم در حالی که از طریق سبب پیش نیامدیم.

پس مورد اعتراض، قیاسی است که در آن قیاس، اکبر ذاتی اوسط نباشد و بالتبع ذاتی اصغر هم نباشد. همچنین اکبر، معلول اوسط هم نباشد در این دو مورد یقین دائم حاصل می شود. این معترض جایی را فرض می کند که هیچکدام از این دو نباشد. قهراً در آنجا سبب موجود است سپس می گوید از طریق سبب پیش نمی آییم در عین حال یقین دائم پیدا می کنیم. شما (مصنف) گفتید در جایی که سبب موجود است باید از طریق سبب پیش بیایید تا یقین دائم پیدا کنید ما در چنین جایی که سبب موجود است از طریق سبب پیش نمی آییم ولی یقین هم پیدا می کنیم.

ص: ۱۹۶

توضیح: اکبر، ملازم با اوسط است و هر دو، علتِ واحد دارند (دو چیز وقتی ملازم یکدیگرند که یا علت و معلول باشند یا معلولی لعله ثالثه باشند الان فرض کردیم اکبر و اوسط علت و معلول نیستند پس از این ناحیه تلازمی بین آنها نیست بلکه دو امر متلازمند یعنی معلولَی لعله ثالثه هستند پس اکبر و واوسط علت مشترک دارند) حال اگر بخواهیم یقین پیدا کنیم باید از طریق آن علت پیش برویم یعنی آن علت مشترک را باید حد وسط قرار بدهیم و ما علت مشترک را حد وسط قرار نمی دهیم بلکه اوسط را حد وسط قرار می دهیم (یعنی یکی از ملازمها را حد وسط قرار می دهیم) با وجود این، یقین دائم پیدا می کنیم. شما (مصنف) گفتید در چنین مواردی باید از طریق سبب پیش برویم ما از سبب اقدام نکردیم و سبب مشترک را حد وسط قرار ندادیم. خود حد اوسط را که ملازم اکبر است و علت مشترک با اکبر دارد را حد وسط قرار می دهیم با وجود این می بینیم یقین برای ما حاصل می شود.

مثال: ما این مثال را در جلسه قبل به صورت کلی بیان کردیم ولی الان به صورت جزئی بیان می کنیم چون آسان تر است و شما به جزئی بودنش اشکال نکنید.

صغری: «هذا اخ» کبری «وکل اخ فله اخ» نتیجه «هذا له اخ».

اکبر، «له اخ» است و اوسط، «اخ» است، اصغر، «هذا» است. در نتیجه، «له اخ» را برای «هذا» ثابت کردیم یعنی اکبر را برای اصغر ثابت کردیم. واسطه، «اخ» بود و این اخ علت برای اکبر نیست بلکه ملازم اکبر است و علت مشترک دارند (حال علت مشترک آیا پدر است یا چیز دیگر است به آن کاری نداریم ما در این قیاس از آن علت مشترکه استفاده نکردیم یعنی آن علت مشترک را حد وسط قرار ندادیم بلکه «اخ» را که ملازم با اکبر است آن را حد وسط قرار دادیم و از ملازم به ملازم پی بردیم. با وجود این، یقین دائم پیدا می کنیم که «هذا له اخ». (گفتیم به جزئی بودن لفظ «هذا» دقت نکنید این را بعدا توضیح می دهیم).

ص: ۱۹۷

خلاصه اشکال: اگر چیزی سبب داشت باید از طریق سبب آن را اثبات کنیم تا یقین پیدا کنیم ما می بینیم چیزی سبب دارد و ما از طریق سبب آن را اثبات نمی کنیم با وجود این یقین که به آن داریم.

[در لازم گفتیم اگر لازمی است که ذات اصغر در آن کافی است و سبب نمی خواهد چون سبب ندارد می توانیم یقین به نتیجه پیدا کنیم اما الان با این بیان که کردیم دو ملازم درست کردیم که سبب دارند پس اگر بخواهم یقین پیدا کنیم طبق قانون که مصنف فرمود باید از طریق سبب اقدام کنیم و ما از طریق سبب اقدام نمی کنیم با وجود این یقین پیدا می کنیم. در جایی که گفتیم از ملازمی به ملازمی پی می بریم و یقین پیدا می کنیم در جایی بود که آن دو ملازم، سبب نداشتند یعنی این شیء، لازم ذات اصغر بود که ذات اصغر در داشتن این لازم، کافی بود. سببی نمی خواست که اوسط را به اصغر بدهد.

در این فرضی که معترض می کند سبب وجود خواهد داشت لذا اگر بخواهیم یقین پیدا کنیم طبق قاعده ای که مصنف فرمود باید از طریق سبب بیاییم و ما از طریق سبب نمی آییم با وجود این، یقین پیدا می کنیم پس معلوم می شود که قاعده مصنف، تمام نیست.

توضیح عبارت

(لکن لقائل ان یقول انه یجوز ان یکون الحد الاکبر غیر مقول للاوسط)

نسخه صحیح «غیر مقوم» است.

ص: ۱۹۸

قائلی ممکن است بگوید که حد اکبر، مقوم و ذاتی اوسط نیست چون اگر ذاتی اوسط باشد سبب نمی خواهد. ذاتی اصغر هم باشد باز سبب نمی خواهد. حال ما این ذاتی را برای اصغر ثابت می کنیم و یقین پیدا می کنیم و احتیاج به سبب نداریم.

(بل هو امر لازم له)

اکبر، امری باشد که لازم اوسط است.

(و مع ذلک لیس بمعلول له)

«مع ذلک»: علاوه بر اینکه مقوّم، اوسط نیست. معلول اوسط هم نیست چون اگر معلول اوسط باشد اوسط، علتِ اکبر و علت ثبوت اکبر می شود و ما وقتی قیاس را تشکیل می دهیم از این علتِ ثبوت به ثبوت می رسیم یعنی از علت به معلول می رسیم و برهان، برهان «لم» می شود که این هم مفید یقین است.

معترض می خواهد جایی را ملاحظه کند که سبب دارد ولی ما از طریق سببش به آن پی نمی بریم. فرض اولی که کرد گفت مقوّم نباشد یعنی موردی را که سبب ندارد خارج کرد. در فرض دوم می گوید اکبر، معلول نباشد در این فرض، سبب وجود دارد و ما از سبب به مسبب می رسیم.

در این دو فرض، یکی سبب نبود و در دیگری که سبب بود ما از سبب می رسیدیم در این دو فرض، یقین دائم درست می شد و مصنف مخالف آن نبود. فرض سوم باقی می ماند که سبب وجود دارد ولی ما از سبب به مسبب نرسیم. این قائل این فرض را مطرح می کند و می گوید با اینکه سبب داریم و از سبب به مسبب نمی رسیم یقین پیدا می کنیم پس چگونه شما گفتید اگر از سبب نرسید یقین پیدا نمی کنید.

ص: ۱۹۹

ترجمه: علاوه بر اینکه این حد اکبر، مقوّم اوسط نیست معلول اوسط هم نیست تا اوسط، علت آن بشود.

(بل هو امر مقارن له)

بلکه اکبر امری است که مقارن اوسط است یعنی ملازم هم هستند.

(و کلاهما معا فی الوجود)

هر دو در وجود با هم هستند. یکی مقدم بر دیگری نیست که یکی علت دیگری و یکی معلول دیگری باشد.

می دانید که علت و معلول در وجود با هم نیستند اگرچه در زمان با هم هستند. این حرکت ید با حرکت کلید را که ملاحظه می کنیم حرکت ید علت است و حرکت کلید معلول است این دو در یک زمان اتفاق می افتند پس معلول و علت زماناً با هم هستند ولی وجوداً با هم نیستند بلکه وجود علت مقدم بر وجود معلول است. لذا مصنف قید «فی الوجود» می آورد. اینکه هر دو در وجود با هم هستند یعنی با هم معیت دارند و علت و معلول نیستند اگر تعبیر به «کلاهما معا فی الزمان» می کرد ممکن بود علت و معلول باشند چون علت و معلول می توانند معیت زمانی داشته باشد.

پس «کلاهما معا فی الوجود» یعنی هر دو در وجود ملازم هم هستند یعنی هر دو معلول علت ثالثه هستند در اینصورت علت مشترکه دارند لذا تعبیر به «ولکلیهما عله ...» می کند.

(ولکلیهما عله فی الوجود واحده یشترکان فیها)

ضمیر «فیها» به علت بر می گردد. و ضمیر «لکلیهما» به اکبر و اوسط بر می گردد.

ص: ۲۰۰

این عبارت می خواهد بگوید این دو، علت مشترک دارند.

ترجمه: برای اکبر و اوسط، در وجود علت است ولی این علت، علت واحده است که این دو (اکبر و اوسط) در آن اشتراک دارند یعنی علت مشترکه دارند. و اگر علت مشترکه دارند ما باید برای رسیدن به ثبوت الا کبر للاصغر طبق قاعده ای که مصنّف گفت باید از علت مشترکه استفاده کنیم تا یقین پیدا کنیم در حالی که ما از علت مشترکه استفاده نمی کنیم بلکه از ملازم دیگر که حد وسط است استفاده می کنیم در عین حال یقین هم پیدا می کنیم.

(مثل الحال بین الاخ و الاب)

مثل حال بین اخ و اب که متلازمان اند و علت مشترک دارند اینطور نیست که یکی علت و یکی معلول باشد.

(و کیف یمکننا ان نقول ان لزوم وجود الاخ عن الاخ _ اذا جعلناه حدا اوسط _ لزوم عن عله و مع ذلک فانه یقینی لاشک فیه).

مطلب تمام شد دوباره با استفهام انکاری می خواهد همان مطلب را تایید کند.

چگونه می توانید بگویید پی بردن از اخ اول به اخ دوم، پی بردن از علت به معلول است. شما می گویید اگر «لزوم عن عله» باشد یقین آور است چگونه می توانید بگویید در ما نحن فیه «لزوم عن عله» است آیا اخِ اول علت برای اخِ دوم است که اگر از اخ اول پی به اخ دوم بردید از علت به معلول پی برده باشید و یقین دائم پیدا کرده باشید.

ص: ۲۰۱

«اذا جعلناه حدا اوسط» یعنی اگر اخ دوم را حد وسط قرار بدهیم تا به آن اخ که اکبر است برسیم یعنی:

اگر ما این اخ را حـد وسط قرار بـدهیم یکبار علت مشترکه را حد وسط قرار می دهیم در اینصورت بحثی نداریم چون از علت به معلول رسیدیم و مفید یقین دائم است و برهان، برهان «لم» می شود اما یکبار این اخ را حد وسط قرار دادید و علت مشترک را حـد وسـط قرار ندادیـد یعنی از اخ اول کـه ملازم است به اخ دوم که ملازم دیگر است پی بردیـد و از علت به معلـول پی نبردید با اینکه علت وجود داشته.

ترجمه: چگـونه ممکن است بگـوییم که لزوم وجود اکـبر از اوسـط، زمـانی که اخ دوم را حـد وسـط قرار بـدهیم لزوم عن عله است.

«کیف» استفهام انکاری و به معنای نفی است لذا اینگونه معنی می کنیم و می گوییم: ممکن نیست که ما بگوییم چنین لزومی، لزوم عن عله است در عین حال که لزوم عن عله نیست (و ممکن نیست که ما بگوییم لزوم عن عله است) این لزوم اخ عن الاخ یقینی است و شکی در آن نیست با اینکه از طریق علت روشن نشده است بلکه از طرق ملازم روشن شده است.

صفحه ۸۹ سطر ۷ قوله (و کذلک اذا علمنا)

اشـکال دوم: قیاس استثنایی گاهی از قضیه شرطیه متصله ساخته می شود که به آن، قیاسِ استثنایی متصل می گوییم. گاهی هم از شـرطیه منفصـله ساخته شود که به آن، قیاسِ اسـتثنایی منفصل می گوییم. گاهی می گوییم «ان کانت الشـمس طالعه فالنهار موجود. لکن النهـار غیر موجود فالشـمس غیر طالعه» (که با نفی تالی، نفی مقـدم را نتیجه می گیریم) یا می گوییم «لکن النهار موجوده فالشمس طالعه» (که با اثبات تالی، اثبات مقدم را نتیجه می گیریم).

ص: ۲۰۲

و مانند هذا العدد اما زوج و اما فرد که به ۴ حالت می توان نتیجه گرفت.

۱ _ لکنه زوج فلیس بفرد

۲ _ لکنه فرد فلیس بزوج

۳ _ لکنه لیس بزوج فهو فرد

۴ _ لکنه لیس بفرد فهو زوج

الان ما یک قیاس استثنایی منفصل می خواهیم درست کنیم که به نتیجه آن یقین پیدا می کنیم در حالی که از طریق سبب پیش نیامدیم، می گوییم:

«هذا العدد اما زوج و اما فرد» که زوج، مقدم است و فرد، تالی است. (آنکه بعد از «إمّا»ی اول می آید مقدم است وآنکه بعد از «إمّا»ی دوم می آید تالی است. البته در قضیه منفصله مقدم و تالی مشخص نیست چون هر کدام می تواند مقدم یا تالی باشد ولی ما اولی را مقدم و دومی را تالی قرار می دهیم).

حال ما تالی را نفی می کنیم و می گوییم «لکنه لیس بفرد». تالی که نفی شود مقدم اثبات می شود لذا می گوییم «فهو زوج». یا مقدم را نفی کنیم اثبات تالی را نتیجه می گیریم و می گوییم «لکنه لیس بزوج فهو فرد».

نفی مقدم، اثبات تالی می کند و نفی تالی، اثبات مقدم می کند و ما در صورتی که برهان کلی باشد یقینِ دائم پیدا می کنیم اما این مثالی که زدیم جزئی بود مگر اینکه کلی کنیم و بگوییم «کل عدد اما زوج و اما فرد».

حال ببینیم این قیاس که مفید یقین دائم شد ما را از سبب به مسبب رساند یا خیر؟ ما گفتیم «لکنه لیس بزوج» و نتیجه گرفتیم که «فهو فرد». آیا «لیس بزوج» علت برای «فهو فرد» است؟ مسلما نیست هکذا آیا «لیس بفرد» علت برای «فهو زوج» است؟ مسلما نیست. آن نفی تالی که اثبات مقدم را نتیجه داد سبب برای اثبات مقدم نبود یا آن نفی مقدم که اثبات تالی را نتیجه داد سبب برای اثبات تالی نبود و ما از نفی تالی به اثبات مقدم و از نفی مقدم به اثبات تالی پی بردیم ولی از سبب پی نبردیم با وجود این یقین دائمی پیدا می کنیم البته سبب وجود دارد هم زوج بودن سبب دارد هم فرد بودن سبب دارد و ما از این سبب استفاده نکردیم با وجود این یقین دائم پیدا شد.

ص: ۲۰۳

دو بیان برای اینکه «لیس بزوج» سبب برای «فهو فرد» نیست و هکذا «لیس بزوج» سبب برای «فهو زوج» نیست.

بیان اول: «لیس بزوج» سلبی است اما «فهو فرد» ثبوتی است و سلبی، سبب ثبوتی نمی شود سلبی سبب برای سلبی می شود و ثبوتی سبب برای ثبوتی می شود اینکه می گوییم سلبی سبب برای سلبی می شود تسامح است ولی اینکه سلبی، سببِ وجودی باشد از تسامح هم گذشته و غلط است پس نمی توان گفت «لیس بزوج» سبب برای فردیت است یا «لیس بفرد» سبب برای زوجیت است.

بیان دوم: «لیس بزوج» خارج از ذاتِ «فهو فرد» است. فردیت برای عددِ فرد مربوط به ذاتش است اما زوج نبودن خارج از ذات است مثل عدد ۳، فرد است و فرد بودن برای خودش است اما اینکه ۳ «لیس بزوج» است یعنی عدد ۳ ۴ و ۶ و .. نیست یعنی بیرون از عدد ۳ را نفی می کنیم. پس «لیس بزوج» امری است که خارج از «فهو فرد» است و این نمی تواند علت باشد. علت اگرچه مغایر با معلول است ولی اینچنین نیست که مربوط به ذات معلول نباشد بیرون از ذات باشد. بلکه «لیس بزوج» ربطی به عدد ۳ ندارد.

پس چگونه شما گفتید اگر چیزی سبب دارد و ما از طریق سبب پیش برویم یقین دائم پیدا می کنیم. ما شیئی را پیدا کردیم که سبب داشت و از طریق بسبب پیش نرفتیم ولی یقین پیدا کردیم.

ص: ۲۰۴

(و کذلک اذا علمنا ان هذا العدد لیس بزوج علمنا بتوسطه انه فرد علما بالیقین لایزول البته)

و همچنین زمانی که علم داشته باشیم «هذا العدد لیس بزوج» به توسط «لیس بزوج» علم پیدا می کنیم «انه فرد» علمی که بالیقین است و زائل نمی شود.

(و لیس ذلک عن عله)

در حالی که این علم پیدا کردن از روی علت نبود. مشارالیه ذلک، «علمنا» است.

(فانه لیس اَنّه لیس بزوج عله کونه فردا)

چرا «عن عله» نبود. چون «انه لیس بزوج» علت برای «فهو فرد» نیست. چون سلبی نمی تواند علت ایجابی باشد و چون «لیس بزوج» خارج از «فهو فرد» است که توضیح این دو وجه را دادیم.

(بل الاولی ان یکون کونه فردا و هو امر فی نفسه عله لکونه لیس بزوج و هو امر خارج عن ذاته)

«و هو امر فی نفسه» را خوب است داخل پرانتز بگذاریم.

اولی این است که «کونه فردا» که مربوط به خود عدد است علت برای «لیس بزوج» باشد که امر خارج از ذات است. فرد را علت برای «لیس بزوج» بگیر نه اینکه «لیس بزوج» را علت برای فرد بگیری. شما از «لیس بزوج» که علت نیست به «فهو فرد» رسیدی.

(اذ هو باعتبارٍ غیرُه)

«هو» به «لیس بزوج» بر می گردد. و مراد از «غیر»، مباینت است تا غیر نتواند علت باشد. این در صورتی بود که «باعتبارٍ غیرُه» بخوانیم اما اگر با اضافه بخوانیم «باعتبارِ غیره» یعنی زوج نبودن به اعتبار غیر عدد ۳ است یعنی به اعتبار ۴ است. این احتمال هم صحیح است.

ص: ۲۰۵

ترجمه: این لیس بزوج غیر از فهو فرد است. «غیر از فهو فرد» است یعنی حتی نمی تواند علت باشد.

(فیجب ان ننظر فی هذه و نحلها فنقول)

تا اینجا اشکال را مطرح کردیم حال وارد جواب می شود و می فرماید واجب است که نظر کنیم در این مناقشه و حل کنیم.

جواب از اشکال اول (اشکال اول این بود که در بعضی قیاسها از طریق سبب نمی ۹۲/۰۹/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۸۹ سطر ۱۰ قوله (فمجب)

موضوع:جواب از اشکال اول (اشکال اول این بود که در بعضی قیاسها از طریق سبب نمی آییم با وجود این، یقین دائمی حاصل می شود

گفتیم که برهان «لم» مفید یقین هست و برهان «ان» مفید یقین نیست و خواستیم بعضی از برهانهای «ان» را به «لم» برگردانیم تا آنها هم مفید یقین بشوند. معترض دو اشکال بر ما وارد کرد.

اشکال اول: در اشکال اول از متضافیان استفاده کرد و اوسط را یکی از متضایفان و اکبر را یکی دیگر از متضایفان قرار داد و گفت این متضایفان هر دو بر اصغر حمل می شوند و ما می توانیم یکی را به توسط دیگری بفهمیم در حالی که یکی علت دیگری نیست پس از علت به معلول نمی رسیم بلکه از متضایفی به متضایف دیگر می رسیم در عین حال یقین پیدا می کنیم این که شما گفتید از علت باید به معلول برسیم تا یقین پیدا کنیم حرف درستی است ولی یقین پیدا کردن منحصر به این نیست که از علت به معلول برسیم بلکه از متضایفی به متضایف دیگر می رسیم با اینکه از علت به معلول نرسیدیم یقین پیدا می کنیم. پس حصول یقین منحصر نیست به جایی که از علت به معلول برسیم.

ص: ۲۰۶

اشکال دوم: دراشکال دوم اشاره به قیاس استثنایی بود که از منفصل تشکیل شده بود که جواب آن را در جلسه بعدی می گوییم.

جواب از اشکال اول:

مقدمه: در صغری ، اوسط بر اصغر حمل می شود. در نتیجه هم اکبر بر اصغر حمل می شود پس اصغر دو محمول دارد ۱ــ اوسط ۲ــ اکبر. این دو محمول سه حالت یا چهار حالت پیدا می کنند.

حالت اول: اوسط، علت باشد و اکبر، معلول باشد و ما از اوسط به اکبر یعنی از علت به معلول پی ببریم که برهان ، برهان «لم» است.

حالت دوم: اوسط، معلول باشد و اکبر، علت باشد و ما از اوسط به اکبر یعنی از معلول به علت پی ببریم که برهان، برهان «ان» است.

حالت سوم: به تعبیر مصنف این است که هیچکدام از این دو امر (یعنی اوسط و اکبر) متعلق و وابسته به دیگری نباشند نه اوسط معلول برای اکبر باشد و نه اکبر معلول برای اوسط باشد. یعنی این دو امر متلازمند اما نه از قسم علت و معلول.

این قسم سوم را به دو قسم تقسیم می کنیم.

قسم اول: احد الامرین ذاتی باشد و امر دیگر علت بیرونی داشته باشد مثلا اوسط، ذاتی اصغر است و اکبر، علت بیرونی دارد یا برعکس می گوییم که اکبر ذاتی است و اوسط، علت بیرونی دارد.

قسم دوم: هر دو امر (هم اوسط و هم اکبر) حالت بیرونی دارند یعنی معلول لعله ثالثه هستند.

قسم اول که یکی ذاتی و یکی معلول علت بیرونی است مصنف از آن تعبیر به «تعلق احدُهما» می کند یعنی یکی از آنها وابسته به علت بیرونی است اما آن دیگری ذاتی است و وابسته به علت بیرونی نیست. در قسم دوم که هر دو وابسته به علت بیرونی هستند تعبیر به «تعلق کلاهما» می کند.

مصنف در جمله اول از عبارت خودش «لیس احدهما متعلقا بطبیعه الآخر» نفی دو حالت اول را می کند چون «احدهما» یعنی اوسط یا اکبر که متعلق به دیگری باشد اوسط، معلول اکبر است یا اکبر معلول اوسط است. اما در عبارت «بل تعلق احدهما» قسم اول از حالت سوم را نفی می کند و در عبارت «تعلق کلاهما» قسم دوم از حالت سوم را نفی می کند.

مصنف در ما نحن فیه می فرماید اگر دو حالت اول نبود (یعنی این دو امر، یکی از آنها علت و دیگری معلول نبود) و برهان «لم» یا برهان «ان» نداشتیم بلکه دو متلازم بودند و این دو متلازم یا یکی از آنها ذاتی بود و یکی علت داشت یا هر دو علت داشتند بالاخره اوسط و اکبر هر کدام علت دیگری نبود بلکه علت بیرونی بود. در این صورت وارد جواب می شود. مورد اشکال هم همین حالت سوم است چون شخصی که اشکال کرد اوسط و اکبر را متضایفان گرفت وقتی متضایفان بگیرد یکی علت و یکی معلول نیست بلکه متضایفان یا هر دو معلول علت دیگرند یا یکی ذاتی است و یکی معلول علت دیگری است. بحث ما هم همین است که حالت سوم به دو قسمش را مطرح کنیم نه دو حالت اول را، چون اعتراض مستشکل در این حالت سوم بود.

مصنف در ادامه می گوید اگر یکی از این دو، علت و دیگری معلول است یکی به وسیله دیگری واجب می شود یعنی معلول بواسطه علت واجب می شود ولی جایی که یکی علت دیگری نیست بلکه هر دو معلول علت ثالثه اند یا یکی معلول علت ثالثه است و دیگری ذاتی است در چنین جایی «احدهما یجب مع الاخر» است. یعنی با هم می آیند. علی الخصوص جایی که هر دو علت ثالثه و مشترکه داشته باشند و هر دو با هم می آیند اینطور نیست که یکی بوسیله دیگری بیاید در جایی که یکی علت و یکی معلول باشد «احدهما یجب بالآخر» است ولی جایی که یکی علت و یکی معلول نیست «احدهما یجب بالاخر» نیست بلکه «احدهما یجب مع الاخر است».

ص: ۲۰۸

توضیح جواب: بعد از ذکر مقدمه وارد توضیح جواب می شود. جواب مصنف دو بخش دارد یک بخش، بخش مطلق است و یک بخش، خاصِ به بحث است. ابتدا مطلب را مطلق بیان می کند بدون اینکه منطبق به بحث می کند ولی بعدا منطبق می کند. در هر دو بخش، دو فرض مطرح می کند و در هر دو فرض بر مستشکل و قائل، اشکال می کند و قولش را رد می کند.

توضیح عبارت

(فیجب ان ننظر فی هذه و نحلها فنقول)

واجب است که در این مناقشه تامل کنیم و این مناقشه را حل کنیم.

(اما اذا کان هاهنا امران لیس احدهما متعلقا بطبیعه الآخر)

«هاهنا» همین کلمه ای است که در فارسی اینطور می گوییم: «مطلبی را می گوییم سپس می گوییم به اینجا که رسیدیم در اینجا اینطور می گوییم» کلمه «اینجا» در فارسی به کار می بریم و مصنف که کلمات فارسی را عربی می کند «هاهنا» را در کلامش می آورد.

ترجمه: اگر در این باب که باب تشکیل قیاس و برهان است دو امر داشته باشیم که هر دو بر موضوع واحد حمل بشوند. (آن دو امر عبارت از اوسط و اکبر است که هر دو بر امر واحد یعنی اصغر حمل شوند چون اوسط در صغری حمل می شود و اکبر در نتیجه حمل می شود) اما یکی وابسته به دیگری نباشد (یعنی معلول دیگری نباشد یعنی اوسط معلول اکبر نباشد تا برهان، «ان» شود و اکبر معلول اوسط نباشد تا برهان «لم» شود).

ص: ۲۰۹

(بل تعلق احدهما)

یکی از این دو به شیء آخر وابسته باشد قهراً دیگری باید ذاتی باشد. یعنی یکی از این دو ذاتی اصغر است و دیگری به وسیله علت برای اصغر ثابت می شود.

(او کلاهما بشی آخر)

یا هر دو وابسته به شیء آخر هستند یعنی هر دو به علت ثالثه وابسته اند در هر دو صورت، اوسط و اکبر متلازمان می شوند چه یکی ذاتی و دیگری متعلِّق باشد چه هر دو متعلِّق به شیء ثالث باشند.

(فانه لیس احدهما یجب بالآخر بل مع الآخر)

در چنین حالتی که این دو امر متلازمانند اینچنین است که یکی از این دو به دیگری واجب نمی شوند بلکه با دیگری واجب می شوند چون متلازمند و معیت دارند. اگر اوسط برای اصغر واجب شد اکثر هم برای اصغر واجب می شود و این وجوبها با هم هستند نه اینکه اکبر برای اصغر واجب شود به توسط اینکه اوسط برای اصغر واجب بود یا برعکس که اوسط برای اصغر واجب شود به خاطر اینکه اکبر برای اصغر واجب شود.

(و اذا کان کذلک فلیس احدهما یتیقن بالآخر)

وقتی چنین است که یکی به دیگری واجب نمی شود اینچنین است که یکی از این دو مورد یقین ما واقع نمی شود به توسط اینکه دیگری مورد یقین ما واقع شد. یعنی از یقین به یکی، به یقین به دیگری نمی رسیم بلکه به هر دو با هم یقین پیدا می کنیم.

وقتی یکی به توسط دیگری واجب نشد یقین ما هم به یکی، به توسط دیگری نخواهد بود. بلکه اگر یقین پیدا کنی به توسط آن علت بیرونی به این دو یقین پیدا میکنی چون این دو امر، علت و معلول نشدند که یکی باعث یقین به دیگری شود. بلکه هر دو معلول برای علت ثالثه شدند پس ما باید از طریق یقینی به آن علت ثالثه، به این دو با هم یقین پیدا کنیم.

ص: ۲۱۰

تا اینجا مقدمه تمام می شود و از عبارت «و اما اذا کان احدهما» شروع به جواب دادن می کند ولی ابتدا به صورت کلی جواب می دهد و در عبارت «و اما ان کان احدهما» در سطر ۱۴ وارد بحث دوم می شود. قبلاً گفتیم که مصنف در جواب، یکبار مطلق و یکبار منطبق بحث می کند و در هر کدام دو بحث دارد. در بحث مطلق، بحث اولش را با عبارت «اما اذا کان احدهما» سطر ۱۳ بیان می کند و بحث دومش را با عبارت «اما ان کان احدهما» سطر ۱۴ بیان می کند:

از عبارت «فلو کانت العله الموجبه» وارد بحث منطبق می شود و بحث اولش را بیان می کند.

اما توضیح بخش اول که به طور مطلق مطرح می شود این است که دو امر داشتیم و فرض کنید هر دو امر علت دارند گفتیم که هر دو امر می توانند علت مشترک داشته باشند و می تواند یکی ذاتی باشد و دیگری علت داشته باشد. در جایی که یکی ذاتی باشد و دیگری علت داشته باشد را مطرح نمی کنیم اما جایی که هر دو علت داشته باشد را مطرح می کنیم. وضع جایی که یکی علت دارد و یکی علت ندارد هم روشن می شود. و نیاز به مطرح کردن نیست.

در جایی که هر دو (اوسط و اکبر) علت مشترک دارند ما یکی از این دو (مثلاً اوسط) را از طریق آن علت مشترک می شناسیم و دومی (که اکبر است) دو حالت پیدا می کند یا او هم از طریق علت مشترکه (علت خارجی) شناخته می شود یا از طریق اوسط شناخته می شود. دو بخش کلام مصنف که در بحث مطلق بیان می شود به این دو قسم اشاره می کند.

ص: ۲۱۱

نکته مهم: قبل از اینکه وارد توضیح این دو قسم بشویم دوباره تذکر می دهیم که توجه داشته باشید اوسط و اکبر در قول قائل متضایفان فرض شدند. یعنی اخ و اخ فرض شدند. متلازمان، متضایفان فرض شدند یعنی متلازمان به معنای این است که هر دو معلول علت ثالثه هستند.

وقتی وارد بحث می شویم در این دو قسمی که مطرح کردیم یکبار تضایف را از بین میبریم یکبار تضایف را حفظ می کنیم و آن یقینی را که معترض می گفت به دست می آوریم را محو می کنیم.

گفتیم اوسط را از طریق علت خارجی شناختیم پس صغری از طریق علت معلوم شد یعنی از علتی که اوسط را برای اصغر ثابت می کرد پی به صغری بردیم یعنی به ثبوت الاوسط للاصغر پی بردیم. پس صغری برای ما یقینی شد.

اکبر را گفتیم دو حالت پیدا می کند. ثبوت اکبر برای اصغر یا به همان علت خارجی است یا بتوسط اوسط است. حال فرض را می بریم جایی که به وسیله علت خارجی باشد. که در این صورت از علت به معلول پی بردیم و از احدالمتضایفین به احدالمتضایفین پی نبردیم. تضایف در اینجا محفوظ است یعنی اوسط با اکبر متضایف اند اما ما از متضایفی به متضایف دیگر پی نبردیم فرض قائل این بود که از متضایفی به متضایف دیگر پی ببریم ما در اینجا همانطور که اوسط را با علت مشترکه فهمیدیم اکبر را هم با علت مشترکه فهمیدیم در حالی که معترض می گفت از متضایفی به متضایفی پی می برید و یقین پیدا می کنید. ما می گوییم بین اوسط و اکبر تضایف حاصل است چون هر دو با هم معلوم شدند زیرا علت، اوسط را معلوم کرد و همان علت، اکبر را معلوم هم معلوم کرد. اوسط و اکبر با هم معلوم شدند و متضایفان با هم معلوم می شوند و یکی مقدم بر دیگری نمی شود. اینطور نیست که ابوت را اولا بفهمی و بنوت را بعدا بفهمی. متضایفان همانطور که در وجود خارجی معیت دارند در وجود علمی هم معیت دارند یعنی می خواهیم عالم به این دو شویم باید با هم عالم شویم نه اینکه یکی را عالم شویم و به توسط آن یکی، دیگری را عالم بشوید. در این صورت تضایف نیست. در تضایف شرط می شود که متضایفین با هم معلوم شوند. در اینجا متضایفین می توانند با هم جمع شوند چون از علت به اوسط پی می بریم و از علت به اکبر پی می بریم پس هر دو می توانند با هم معلوم شوند زیرا از علت به هر دو رسیدیم. سپس تضایف حاصل است و از بین نرفت.

ص: ۲۱۲

اما یقینی که حاصل شد از طریق مضایف نیامد از طریق علت آمد ما یقین به اکبر پیدا کردیم اما نه از باب اینکه از مضایفش که اوسط است یقین پیدا کنیم بلکه از علتش یقین پیدا کردیم همانطور که از علت به اوسط رسیدیم و یقین پیدا کردیم همچنین از علت به اکبر رسیدیم و یقین پیدا کردیم. یقینِ حاصل، از طریق مضایف نیامد بلکه از طریق علت آمد. و این غیر از چیزی است که مستشکل گفته است. شما گفتید از مضایف به مضایف می رسیم و یقین پیدا می کنیم (ما از مضایف به مضایف نرسیدیم بلکه از علت به معلول رسیدیم پس یقینی پیدا شد).

پس این قسم اگر انجام شود غیر از آن چیزی است که شما فرض کردید.

اما قسم دوم: ما از طریق علت مشترکه، اوسط را بفهمیم و ثبوت اوسط للاصغر برای ما از طریق علت تمام شود و به صغری یقین کنیم اما اکبر را از طریق علت مشترکه نفهمیدیم بلکه اکبر را از طریق اوسط بدانیم. در اینجا اگر هم یقین پیدا کنید از طریق مضایف به مضایف نبوده چون ما فهم اوسط را سبب برای فهم اکبر قرار دادیم یعنی علم به آن (اوسط) مقدم شد بر علم به اکبر. و اکبر و اوسط با هم معلوم نشدند بلکه یکی به وسیله دیگری معلوم شد پس تضایف از بین رفت چون در تضایف باید دو چیز با هم معلوم شود.

در اوّلی، اضافه را حفظ کردیم ولی از مضایف به مضایف نرسیدیم بلکه از علت به این دو مضایف رسیدیم. اما در دومی، اضافه را از دست دایم یعنی از یکی به دیگری رسیدیم در حالی که بین آنها تضایف نبود شاید آن یکی، علت برای دومی باشد و ما از علت به معلول پی بردیم تا یقین حاصل شود

ص: ۲۱۳

ادامه جواب از اشکال اول (اشکال اول این بود که در بعضی قیاسها از طریق سبب نمی آییم با وجود این، یقین دائمی حاصل می شود)/فصل ۸/ مقاله اول/ برهان شفا. ۹۲/۰۹/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۸۹ سطر ۱۳ (قوله و اما اذا کان)

موضوع: ادامه جواب از اشکال اول (اشکال اول این بود که در بعضی قیاسها از طریق سبب نمی آییم با وجود این، یقین دائمی حاصل می شود)/فصل ۸/ مقاله اول/ برهان شفا.

گفتیم برهانِ مفید یقین، منحصر است در برهانی که از علت به معلول ما را راهنمایی می کند معترض گفت افاده یقین منحصر به چنین برهانی نیست در بعضی براهین دیگر هم ما می توانیم یقین را بدست بیاوریم در حالی که از علت به معلول نرسیم. معترض مثال زد به برهانی که در آن برهان، حد وسط و حد اکبر متضایفان اند و گفت از مضایفی که حد وسط است به مضایف دیگر که حد اکبر است پی می بریم و یقین پیدا می کنیم در حالی که این پی بردن از علت به معلول نیست بحث ما در جواب از این اعتراض اول بود.

خلاصه جواب: در این برهانی که شما مطرح کردید در یک فرض از علت به معلول پی می بریم و لذا یقین بدست می آید اما در یک فرض دیگر، تضایف از بین رفته و حد اوسط و حد اکبر متضایفان نیستند تا شما از مضایفی به مضایف دیگر پی ببرید.

توضیح جواب: ما در حد اوسط و حد اکبر، دو فرض می توانیم داشته باشیم ۱ــ این دو به هم متعلِّق باشند ۲ ــ این دو به هم متعلِّق نباشند (مراد از متعلِّق، وابسته است)

ص: ۲۱۴

قسم اول این است که این دو به هم متعلِّق و وابسته باشند یا اوسط، علت برای اکبر است که برهان ما، برهان «لم» می شود یا اوسط، معلول برای اکبر است که برهان ما، برهان «ان» می شود. در این دو حالت، احدهما (اوسط یا اکبر) وابسته به دیگری است.

قسم دوم این بود که احدهما وابسته به دیگری نباشد یعنی هر یک از اوسط و اکبر، علت و معلول برای دیگری نباشند. این هم دو حالت پیدا کرد. الف: یا هر دو وابسته به ثالث بودند ب: یا یکی از این دو وابسته به ثالث بود و دیگری، ذاتی بود و وابستگی به چیزی نداشت (ذاتی نیاز به علت ندارد)

در چنین حالتی ما از یکی به دیگری پی نمی بریم. اگر خواستیم از یکی به دیگری پی ببریم باید تضایف را باطل کنیم. نمی توانید بین متضایفان بودن اوسط و اکبر و بین پی بردن از یکی به دیگری جمع کنید زیرا وقتی از یکی به دیگری پی بردید معنایش این است که در مرحله علم، یکی مقدم و یکی موخر است و شان متضایفان اینگونه نیست که از یکی به دیگری پی

ببرید بلکه شان متضایفان این است که هر دو با هم معلوم شوند. همانطور که در خارج هر دو با هم موجود می شوند در ذهن هم هر دو با هم معلوم می شوند.

در صورتی که حد وسط و حد اکبر، یکی علت و دیگری معلول نیست بلکه هر دو معلول برای علت ثالثه هستند یا یکی معلول برای علت ثالثه است و دیگری ذاتی است. (بنده در جلسه قبل گفتم که این فرض دوم که یکی، ذاتی است و یکی وابسته به علت ثالثه است را مطرح نمی کنیم، بلکه آن فرضی را که هر دو وابسته به علت ثالثه هستند را مطرح می کنیم و با مطرح کردن این، صورتی که یکی وابسته به علت ثالثه است هم روشن می شود.)

ص: ۲۱۵

در این صورت که هر دو (اوسط و اکبر) معلول لعله ثالثه باشند دو حالت اتفاق می افتد.

الف: ما از علت، اوسط را بدست می آوریم و از همان علت، اکبر را هم بدست می آوریم. نه اینکه از اوسط به اکبر برسیم بلکه همانطور که از علتِ اوسط، به اوسط رسیدیم از علت اکبر هم به اکبر می رسیم یعنی علت هر دو یکی است.

حکمِ صورت الف: در چنین حالتی می توانیم بگوییم اوسط و اکبر متضایفان اند چون هر دو به توسط علت مشترک با هم فهمیده می شوند و تضایف آنها بهم نمی خورد. در این صورت از علت به اوسط رسیدیم و از علت به اکبر رسیدیم یعنی از علت به معلول رسیدیم و یقین پیدا کردیم و آن قانونی که گفتیم از علت به معلول برویم یقین پیدا می کنیم به حال خود باقی است.

ب: از علت به اوسط برسیم و از اوسط به اکبر برسیم (عکس این نمی شود که از علت به اکبر برسیم و از اکبر به اوسط برسیم چون اگر از اکبر به اوسط برسید در واقع اکبر را اوسط قرار دادید)

حکم صورت ب: این فرض، امکان دارد ولی از مضایف به مضایف نرسیدید چون از علت به اوسط رسیدید و وقتی از اوسط به اکبر می رسید (وقتی علم به اوسط را وسیله علم به اکبر قرار می دهید) نمی توانید بگویید اوسط و اکبر متضایفان اند. پس اینکه گفتید از متضایفی به متضایف دیگر پی بردیم غلط است.

ص: ۲۱۶

پس در فرض اول متضایفان داشتیم ولی از یکی به دیگری پی نبردیم و در فرض دوم که از یکی به دیگری پی بردیم متضایفان نداشتیم. پس در کجا شما از متضایف به متضایف پی می برید؟

چون معترض اینگونه گفت که ما متضایفان را می بینیم و از یکی به دیگری پی می بریم و آن یقینی که شما در برهان «لم» داشتید بدست می آورید ما جواب می دهیم که هیچ موضعی ندارید که از متضایف به متضایفی پی ببرید تا بعدا ادعا کنید که ما یقین پیدا می کنیم.

]اگر هر کدام از اوسط و اکبر علت جدا گانه داشته باشد علت اکبر را منشاء علم به اکبر قرار می دهید و آن علت، حد وسط می شود و آن حد وسطی که شما فکر می کردید حد وسط است کنار می رود[

توضیح عبارت

(و اما اذا کان احدهما علم من جهه العله)

بیان کردیم که مصنف در ابتدا بحث را کلی و مطلق مطرح می کند و بعدا منطبق بر ما نحن فیه می کند ولی ما با توضیحاتی که دادیم آن بحث کلی را بر ما نحن فیه کردیم.

ضمیر در «احدهما» به اوسط و اکبر برمی گردد

توضیح: مثلاـ اوسط از ناحیه علت مشترک فهمیده شد. برای شناخت دومی، یکی از دو حالت اتفاق می افتد. که باعبارت بعدی آن دو حالت را بیان می کند. حالت اول را با عبارت «فان کان الاخر» و حالت دوم را با عبارت « و اما ان کان احدهما یعلم» بیان می کند. مقسم این دو حالت این است که احدهما را با علت فهمیدیم (یعنی اوسط را با علت فهمیدیم) و این، دو قسم می شود. یا اکبر را هم با علت می فهمیم یا اکبر را به توسط اوسط می فهمیم.

ص: ۲۱۷

(فان کان الاخر علم ایضا من جهه العله فتوسیط الامر الاخر لایفید یقینا بذاته)

«بذاته» متعلق به یقین است و ضمیر آن به «آخر» برمی گردد نه به «امر الاخر»

ترجمه: اگر یکی (یعنی اکبر) هم از جهت علت دانسته شود («ایضا» یعنی همانطور که اوسط از جهت علت مشترکه دانسته شد اکبر هم از جهت علت مشترکه شناخته بشود) پس اوسطه شدن امر دیگر (یعنی اوسط) فایده نمی دهد یقین به ذات آن یکی (یعنی به ذات اکبر) یعنی ما از اوسط یقین به اکبر پیدا نمی کنیم چون احتیاج نداریم زیرا از طریق علتِ اکبر به اکبر رسیدیم. دیگر لازم نیست که از اوسط به اکبر برسیم.

نکته مهم: قانونی که مصنف در تعبیرات خودش دارد و آن قانون را اکثرا رعایت می کند و قانون بسیار مفیدی است این است که در یک جا می گوید «احدهما» و بعدا می گوید «و الاخر» سپس در ذکر کردن گاهی «الاخر» را اول می آورد دو «احدهما» را دوم می آورد. نمی گوید آن دومی که اسمش را «الاخر» گذاشته تا پایان بحث به همان اسم «الاخر» می گذارم و آن اولی که اسمش را «احدهما» گذاشته تا پایان بحث به همان اسم «احدهما» می گذارم اینکه مصنف در ذکر کردن، ترتیب را بهم ریخته (یعنی اول «الاخر» را بحث می کند بعدا «احدهما» را بحث می کند) اما در معنی، ترتیب را بهم نمی ریزد یعنی همیشه از کلمه «احدهما» تعبیر به «احد» می کند و از کلمه «الاخر» تعبیر به «الاخر» می کند ولی اگر به این قانون عمل نمی کرد فهم عبارت سخت می شد اما مصنف موارد کمی از این قانون پیروی نکرده از جمله در ما نحن فیه که در عبارت «فتوسیط الامر الاخر» مراد همان «احدهما» است.

ص: ۲۱۸

(اذ قد حصل ذلک من جهه العله)

«ذلک» یعنی یقین

ترجمه: یقین از جهت علت حاصل شد (یعنی یقینِ به اکبر از طریق علت درست شد و لازم نیست یقین به اکبر را از طریق اوسط درست کنید پس در اینجا از اوسط به اکبر پی نبردید و از احد المتضایفین به احد المتضایفین پی نبردید. اکبر و اوسط متضایفان هستند و تضایفشان بهم نخورد اما از یکی به دیگری پی نبردید. بلکه از علت مشترکه به هر دو پی بردید

(و اما ان کان احدهما یعلم من جهه العله و الاخر مجهول لم یعلم بعلمه)

این عبارت، فرض دوم را بیان می کند. در این فرض دوم ما اوسط را به توسط علت مشترکه شناختیم حال می خواهیم اکبر را بشناسیم.

ترجمه: اگر یکی از دو (یعنی اوسط) از طریق علت مشترک شناخته شد ولی آخر (که اکبر است) مجهول است. (مراد از مجهول را مصنف با عبارت «لم یعلم بعلمه» بیان کرده است. اگر نسخه خطی «بعله» بود یعنی از طریق علت مشترکه شناخته نشده اما اگر در نسخ خطی «بعلمه» باشد اینطور معنی می کنیم که: اکبر مجهول است) که با علم مربوط به خودش شناخته نشده است

(ثم من شانه ان یعلم به الاخر)

از شان احدهما (که اوسط است) این است که به آن اوسط، آخر (یعنی اکبر) شناخته شود. (در اینجا مصنف «احدهما» و«الاخر» را حفظ می کند) اگر شانش این است معلوم می شود که متضایف با اکبر نیست چون شان متضایف این نیست که به واسطه دیگر شناخته شود.

ص: ۲۱۹

ممکن است بگویید من از یکی به دیگری پی بردم. این حالت من است پس آنها متضایف هستند. مصنف متوجه این اشکال است لذا می گوید شان آن یکی این است که به دیگری پی ببری یعنی خصوصیت حد وسط است که شانش این است که بتواند تو و امثال تو را به اکبر راهنمایی کند.

(فلیس بیهما حال الاضافه)

بین اوسط و اکبر در این فرض دوم، حالِ اضافه برقرار نیست یعنی متضایفها نیستند.

(فان المضافین یحضران الذهن معا)

دو متضایف هر دو با هم در ذهن حاضر می شوند اگر شما از یکی به دیگری پی ببرید معلوم می شود که متضایفان نیستند.

(و اذا لم یکن کذلک لمن یکن هذا جاریا مجری الاخ و الاخ)

ترجمه: وقتی چنین بود که بین آنها حالت اضافه نبود. («لم یکن کذلک» یعنی «لم یکن بینهما حال الاضافه») این برهانی که از آن استفاده می کنی حد وسط و اکبرِ آن جاری مجرای اخ نیست یعنی تضایف ندارند. شما می گویی من از اخ به اخ پی بردم یعنی از مضایف به مضایف دیگر پی بردم در حالی که در این برهانی که الان مطرح می کنیم از مضایف به مضایف پی نبردیم پس شان این برهانی که الان به شما دادیم شان آن برهانی نیست که خودت مطرح کرده بودی

(اذ کان احدهما اعرف للاصغر من الاخر)

چرا جاری مجرای «اخ و اخ» نیست و به عبارت بهتر چرا جاری مجرای متضایفان نیست؟ چون اوسط برای اصغر اعرف از اکبر برای اصغر است. هر دو برای اصغر ثابت می شوند. در صغری، اوسط برای اصغر ثابت می شود و در نتیجه، اکبر برای اوسط ثابت می شود. دو (اوسط و اکبر) برای اصغر ثابت می شوند اما ثبوت اوسط برای اصغر واضح تر است از ثبوت اکبر برای اصغر. به تعبیر مصنف: اوسط، اعرف از اکبر است. اگر اوسط و اکبر، یکی اعرف است و یکی معروف است با هم تضایف ندارند. متضایفان باید با هم باشند هم در علم هم در مرتبه علم یعنی هر دو با هم معلوم بشوند و هر دو در یک حد از معلومیت باشند اینطور نباشد که یکی اعرف و یکی غیر اعرف نباشد.

ص: ۲۲۰

با این عبارت بیان می کند که زیرا یکی از این دو که اوسط است اعرف است برای اصغر از دیگری برای اصغر، و اعرف بودن دلیل بر متضایف نبودن است. یکی اعرف از دیگری است و به خاطر اعرف بودنش است که به دیگری پی می بریم. اگر اعرف نبود ما را به دیگری هدایت نمی کرد. این اوسط اعرف است که ما را به اکبر می رساند. وقتی اعرف شد مضایف نیست چون متضایفان باید با هم باشند هم در علم و هم در مرتبه علم.

(لکن الاخر الذی هو الاکبر معروف للاوسط)

اکبر برای اوسط معروف است اما برای اصغر معروف نیست یعنی اوسط برای اصغر، معروف است. اکبر هم برای اوسط معروف است ولی اکبر برای اصغر معروف نیست. پس بین اکبر و اوسط در رتبه معروفیت فرق است و اگر فرق باشد اضافه نخواهد بود.

ترجمه: لکن آخر که اکبر است معروف برای اوسط است.

(فلو کانت العله الموجبه للاوسط توجب ذلک ایضا للاصغر لم یفتقر الی الاوسط)

مصنف از اینجا می خواهد آن مطلب کلی را تطبیق کند یعنی این عبارت که می خوانیم نیاز به توضیح ندارد.

ترجمه: اگر علتی که موجِب بود مَر اوسط را (یعنی اوسط را بر اصغر ایجاب و اثبات کرد) همان علت موجب می شود که اکبر برای اصغر ثابت شود (یعنی علیت مشترکه که اوسط را برای اصغر ثابت کرد همان علت مشترکه اکبر را برای اصغر ثابت کند. به اوسط از طریق علت پی برده باشیم و به اکبر هم از طریق علت پی برده باشیم که همان فرض اول از آن دو فرضی بود که گفته بودیم در این حالت تضایف بین حد وسط و اکبر برقرار است ولی ما از احد المتضایفین به دیگری پی نبردیم بلکه از علت مشترکه به هر دو پی بردیم و اگر یقین حاصل شده به خاطر این است که از علت به معلول رفتیم نه از احد المتضایفین به متضایف دیگر) و به اوسط احتیاجی نیست (لازم نیست از اوسط پی به اکبر ببریم، ما از علت مشترکه پی بردیم.)

ص: ۲۲۱

(فانه ان کان فی ذاته بحیث یجب للاصغر بالاوسط)

فرض ما این است که از علت مشترکه به اکبر پی می بریم یعنی با علت مشترکه، اکبر را برای اصغر واجب می کنیم. قبل از اینکه به علت مشترکه توجه کنیم اکبر برای اصغر ممکن است. یا باید اوسط دخالت کند و اکبر را برای اصغر واجب کند یا آن علت مشترکه باید دخالت کند و اکبر را برای اصغر واجب کند. در فرض ما از ناحیه علت مشترکه آمده است. یعنی ما از طریق علت مشترکه اکبر را برای اصغر ثابت کردیم و اوسط را هم از طریق همین علت مشترکه برای اصغر ثابت کرده بودیم حال اکبر را از طریق همین علت مشترکه برای اصغر ثابت می کنیم پس علت مشترکه موجِب اکبر للاصغر است و اوسط، دخالتی در این ایجاب ندارد. حال اگر در چنین حالتی که از علت مشترکه به اوسط می رسیدید از اوسط هم استفاده کردید. (استفاده کرده از اوسط یعنی اوسط را موجِب اکبر قرار دادن یا اگر هم موجب قرار ندادید لااقل دخیل در ایجاب است و بگویید اوسط، دخیل است در اینکه اکبر را برای اصغر واجب کند. هر دو صورت خلف فرض است چون فرض بر این است که علت مشترکه این را انجام می دهد زیرا علت مشترکه اکبر را برای اصغر واجب می کند و وقتی علت مشترکه واجب کرده یعنی اوسط، واجب می کند حال شما می گویید اوسط، یا واجب می کند یا دخیل در ایجاب است که هر دو خلف فرض است.

ص: ۲۲۲

ترجمه: پس اکبر اگر فی ذاته، چنان باشد که برای اصغر ثابت شود (اما نه به توسط علت مشترکه) بلکه به اوسط

(فللا وسط مدخل فی علیته و فُرض لا کذلک)

ابتدا این عبارت را معنی می کنیم بعدا عبارت داخل خط تیره را معنی می کنیم.

ترجمه: اوسط دخالت دارد در علیت آن علت مشترکه برای اکبر در حالی که فرض شد اینچنین نباشد (پس خلف فرض لازم آمد) ضمیر در «علیته» را به علت مشترک برگردانیم اما اگر به خود اوسط برگردانی عبارت راحت تر معنی می شود یعنی می گوییم: اوسط، دخالت در علیت خودش دارد یعنی اوسط یا علت ثبوت اکبر است یا دخالت در علت ثبوت اکبر دارد. در حالی که فرض شد اینچنین نباشد یعنی اوسط دخالت نداشته باشد و ما از علت مشترکه برسیم.

(و لیس هو با عتباره بالاوسط وحده فی حد الامکان له)

«وحده» یعنی به تنهایی، یعنی علت مشترکه را دخالت ندهی.

اگر اکبر در حد ذاتش برای اصغر واجب شود اما به کمک اوسط باشد در اینصورت می گوییم که اکبر اینچنین نباشد که اگر با اوسطِ تنها ملاحظه اش کنی (و علت مشترکه را دخالت ندهی) در چه امکان برای اصغر باشد.

توضیح: بنا شد اکبر با اعتبار کردن و لحاظ کردنش به اوسطِ تنهایی (یعنی اکبر را با اوسطِ تنها ملاحظه کنی و علت مشترک را دخالت ندهی) باز هم می بینی که اکبر در حد امکان برای اصغر نیست (یعنی برای اصغر واجب شده است و علت مشترکه دخالت ندارد) در حالی که فرض کردیم آن علت مشترکه دخالت کرده. تا اینجا فرض اول تمام شد.

ص: ۲۲۳

اما فرض دوم این بود که اوسط را دخالت بدهیم و از اوسط به اکبر برسیم که گفتیم در اینصورت تضایف از بین می رود. حال مصنف با عبارت «و ان کان اعتباره بالاوسط» فرض دیگری را مطرح می کند و آن این است که اوسط، اکبر را برای اصغر ثابت کند ولی وجوب درست نکند. مصنف می فرماید این فرض هم یقین آور نیست زیرا باید اکبر برای اصغر واجب شود تا یقین تولید شود.

پس سه فرض درست شد:

۱ـ علت مشترکه، اکبر را برای اصغر ثابت و واجب کند.

در اینجا یقین تولید می شود ولی از ناحیه علت می باشد

۲ـ اوسط، اکبر را برای اصغر ثابت کند

در اینجا نیز یقین تولید می شود ولی خلف فرض است زیرا اوسط یقین را تولید می کند در حالی که فرض ما این بود که علت مشترکه این کار را بکند

۳ـ اوسط بیاید ولی یقین را درست نکند

در اینصورت برهان یقینی نداریم.

(و ان کان اعتباره بالاوسط اعتبار شی له امکان بعدُ فی الاصغر لیس بوجوب)

اگر اعتبار اکبر با اوسط، اعتبار شیئی باشد که برای آن شیء هنوز امکانِ فی الاصغر است (یعنی اکبری را اعتبار می کند که هنوز برای اصغر ممکن است و واجب نشده است. با اینکه اوسط آمده ولی اوسط نتوانسته این اکبری را که قبلا برای اصغر ممکن بوده واجب کند. همانطور که قبلاـ ممکن بوده هنوز («هنوز» یعنی قبل از اینکه اوسط دخالت کند اکبر برای اصغر ممکن بود الان هم که دخالت کرد ممکن است منتظریم علت مشترکه بیاید تا واجب کند)

(فلا یجب من جهه الاوسط ان یقع یقین)

در اینصورت از ناحیه اوسط، یقین حاصل نمی شود باید منتظر با شی تا علت مشترکه بیاید و یقین را تولید کند وقتی علت مشترکه یقین را تولید کرد از علت به معلول رسیدی.

پس در تمام این حالت ما از مضایف به مضایف نرسیدیم. اگر هم رسیدیم یقین پیدا نکردیم. پس در تمام این حالات اگر یقین پیدا کردیم حتما از علت به معلول رسیدیم پس اینکه معترض گفت راه دیگری هم برای تحصیل یقیین دادیم و آن پی بردن از مضایف به مضایف می باشد حرف باطلی است. بلکه راه تحصیل یقین، پی بردن از علت به معلول است.

جواب دوم مصنف بر اشکال اول(اشکال اول این بود که در قیاسهایی که حد وسط ۹۲/۰۹/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۹۰ سطر ۳ (قوله و اعلم)

موضوع:جواب دوم مصنف بر اشکال اول(اشکال اول این بود که در قیاسهایی که حد وسط مضایف بود و حد اکبر مضایف دیگر بود از طریق سبب نمی آییم با وجود این، یقین دائمی حاصل می شود) / جواب مصنف از اشکال دوم (اشکال دوم این بود که در قیاس استثنایی از طریق سبب نمی آییم با وجود این، یقین دائمی حاصل می شود) فصل ۸/ مقاله اول/ برهان شفا.

ما گفته بودیم که یقین در برهان، در صورتی حاصل می شود که ما از علت به معلول پی ببریم. معترض گفت در یک صورت دیگر هم حاصل می شود و آن این است که ما از مضایفی به مضایف دیگر پی ببریم، مصنف دو جواب به این قائل داده الان وارد جواب دوم می شویم.

ص: ۲۲۵

جواب دوم: چنین برهانی، قلیل الفائده است. اسم آن را نمی توان قیاس گذاشت چه رسد به برهان. در جواب اول، گفت از مضایف به مضایف پی نمی بریم بلکه از علت به معلول پی می بریم یعنی قیاس را به «لمّ» برگرداند و علت وجود یقین را این قرار داد که قیاس، در واقع «لمّ» است. الان می خواهد در جواب دوم قیاس را از بین ببرد و بگوید این قیاس، اصلا قیاس نیست چه رسد به اینکه برهان باشد. آن ارجاعی که در جواب اول کردیم و قیاس را به «لمّ»برگرداندیم بر فرضی بود که قیاس بودن و برهان بودنش را قبول کنیم اما در جواب دوم برهان بودن و قیاس بودن را قبول نمی کنیم. مثل اینکه ابتدا اینگونه بگوید که ما قبول نداریم این، برهان باشد. بعدا بگوید سلمنا که برهان باشد اما ما را از ناحیه علت به معلول هدایت کرده پس مفید یقین است.

بیان مصنف برای اینکه این قیاس، مفید نیست:

ما وقتی صغری را می گوییم در همان زمانِ گفتنِ صغری، نتیجه گفته می شود چون صغری همان نتیجه است. یا اگر مقداری

تنزل کنیم می گوییم چون صغری مشتمل بر نتیجه است. و چنین نیست که ما از صغری، نتیجه را استفاده کنیم بلکه وقتی صغری را استفاده کردیم نتیجه حاصل می شود نه اینکه صغری را استفاده کنیم بعداً از صغری، نتیجه را استفاده کنیم.

توضیح مطلب: تضایف اقتضا می کند که اگر یک طرفش وجود دارد طرف دیگرش هم وجود دارد. اگر این «اخ» حاصل است «له اخ» هم حاصل است ممکن نیست «اخ» موجود باشد اما «له اخ» موجود نباشد والا اگر «له اخ» موجود نباشد «اخ» هم موجود نخواهد بود. پس وقتی می گوییم «هذا اخ» در داخل این جمله، «له اخ» هم هست. حال «هذا اخ» یا همان «له اخ» است یا مشتمل بر «له اخ» است و لازم نیست بگویی «کل ما اخ فله اخ» تا نتیجه بگیری که «فهذا له اخ». اصلا لازم نیست به سراغ کبری بروی. اگر صغری را داشته باشی نتیجه هم خواهی داشت. و این، قیاس نیست زیرا قیاس، آن است که صغری و کبری مؤثر باشند و نتیجه را در پی داشته باشند. اما در ما نحن فیه، نتیجه در پی صغری نیست بلکه یا خود صغری است یا مندرج در صغری است.

ص: ۲۲۶

سوال: ممکن است کسی بگوید: من صغری را تصور می کنم ولی به نتیجه نمی رسم مگر بعد از آمدن کبری، در این صورت قیاس، صحیح می شود چون هم صغری و هم کبری می آید.

جواب: شما صغری را تصور نکردید و «هذا اخ» را نفهمیدید. اگر فهمیده بودید، «له اخ» برای شما روشن بود. آن کسی که احتیاج به چنین قیاسی دارد وقتی به صغری برخورد می کند دقت نمی کند و صغری را نمی فهمد و منتظر می ماند که کبری بیاید اما اگر دقت در صغری کند منتظر برای شنیدن کبری نمی شود و نتیجه را با شنیدن صغری می گیرد.

توضیح عبارت

(و اعلم ان توسّط المضاف امر قلیل الجدوی فی العلوم)

«توسط» یعنی ۱_ حد وسط شدن مضاف ۲_ واسطه شدن مضاف بین اکبر و اصغر.

ترجمه: واسطه شدن مضاف بین اکبر و اصغر یا حد وسط شدن مضاف امری قلیل الفایده در علوم است (ممکن است در محاورات عرفیه اتفاق بیفتد ولی در علوم، کم فایده است و شاید اصلا نیاید و شاید حالت لغویت داشته باشد).

(و ذلک لان نفس علمک ان زیدا اخ هو علمک بان له اخا)

«ذلک»: یعنی اینکه می گوییم توسط مضاف در علوم، بی فایده یا کم فایده است.

ترجمه: اینکه می گوییم توسط مضاف در علوم، بی فایده یا کم فایده است به خاطر این است که نفس علمِ تو به صغری (یعنی نفس علم تو به اینکه «زید اخ» که صغری است) عین علم تو به نتیجه «ان له اخ» است مصنف کبری را نیاورد. «زید» صغری است و «اخ» حد وسط است و «له اخا» اکبر است.

ص: ۲۲۷

(او يشتمل على علمك بذلك)

یا حداقل این است که علم تو به صغری مشتمل است بر علم تو به نتیجه که «ان له اخا» است.

(فلا تکون النتیجه فیه شیئا اعرف من المقدمه الصغری)

ضمیر «فیه» به قیاسی برمی گردد که حد وسطش مضاف باشد. (حد وسطش احد المتضایفین باشد) ولو در عبارت نیامده است ولی از محتوای عبارت فهمیده می شود.

ترجمه: نتیجه در چنین قیاسی، اعرف از مقدمه (یعنی صغری) نیست بلکه صغری اعرف است و نتیجه را می فهمانند بدون احتیاج به ضمیمه کردن کبری یعنی بدون احتیاج به تشکیل دادن قیاس.

توجه کنید در همه قیاسها اینگونه است که نتیجه اعرف از صغری نیست این مطلب اختصاص به ما نحن فیه ندارد. در همه جا باید صغری اعرف باشد. در باب تعریف گفته شده حدّ که معرِّف است باید اعرف از معرَّف باشد. تا ما را به محدود و معرَّف واصل کند. هکذا در قیاس می گوییم: قیاس، معلوم ما هست و نتیجه، مجهول ما است و ما از معلوم به مجهول پی می بریم یعنی از قیاس به نتیجه پی می بریم پس قیاس باید اعراف از نتیجه باشد. همه جا اینگونه است که صغری اعرف از نتیجه است و نتیجه اعرف از صغری نیست اما چرا مصنف می فرماید (فلا تکون النتیجه فیه شیئا اعرف من المقدمه الصغری)، اعرف در اینجا به این معنی است که نتیجه، جدای از صغری نیست به طوری که ما صغری را جدا بشناسیم و نتیجه را جدا بشناسیم یعنی نتیجه، علمی بر صغری نمی افزاید یعنی چیزی اضافه بر صغری ندارد که ما از صغری آن را استفاده کنیم و با ضمیمه کردن کبری آن را بدست بیاوریم بلکه همان صغری است. در حالی که در قیاسهای معمولی اینگونه نیست آنچه که صغری افاده کرده نتیجه، همان را افاده نمی کند بلکه نتیجه، اضافه بر صغری افاده می کند چون نتیجه هم کبری و هم صغری را دارد و حاصل این دو را به ما می شناساند پس بر صغری اضافه دارد اما در ما نحن فیه اضافه ندارد.

ص: ۲۲۸

پس مراد از اعرف، معنای ظاهری اش نیست و الا اشکال می شود.

سوال: این چنین قیاسهایی (بخصوص اگر قیاس نباشند) در علوم، اصلا فایده ای ندارند چرا مصنف تعبیر به قلیل الجدوی کرد.

جواب: ممکن است کسی اینگونه جواب دهد و بگوید در علوم گاهی از همین قیاسها استفاده می کنیم ولی یا برای اسکات خصم یا منافع دیگری که در این قیاس دیده می شود. ولی آن منفعت اساسی که ایجاد یقین است در این قیاس، مترتب نیست و چون جدوی و فایده در حقیقت، این چنین فایده ای است آن فایده ها را ما حساب نمی کنیم یا قلیل حساب می کنیم والا این طور نیست که هیچ استفاده ای از این قیاسها نبریم. لااقل اگر خصم از چنین قیاسهایی استفاده کرد ما در مقابل او می توانیم از چنین قیاسهایی استفاده کنیم پس ما استفاده می بریم ولی آن استفاده ای که باید از قیاس برده شود را نمی بریم.

از طرف دیگر قلیل، عرضِ عریض دارد و اطلاق می شود بر اینکه یک مقدار فایده دارد. آنچه که فایده بیشتری دارد ولی فایده کامل ندارد به آن هم قلیل الجدوی می گویند. قلیل الجدوی که در اینجا گفته شده ممکن است به حداقل فایده اشاره داشته باشد یعنی فایده بسیار کم دارد.

(فان لم یکن کذلک بل بحیث یجهل الی ان یتبین ان له اخا فما تصورت نفس قولک زید اخ)

اگر صغری را عین نتیجه ندیدی یا صغری را مشتمل بر نتیجه ندیدی معلوم می شود که صغری را نفهمیدی.

مصنف با این عبارت نمی خواهد بگوید واقعاً اینچنین نباشد بلکه می خواهد بگوید در علم تو اینچنین نباشد. گاهی می گوییم واقعاً اینچنین صغرایی مشتمل بر نتیجه نبود اما یکبار می گوییم نزد تو مشتمل بر نتیجه نبود. نمی توانیم بگوییم صغری واقعاً عین نتیجه نیست یا مشتمل بر نتیجه نیست چون صغری در این گونه قیاسها مشتمل بر نتیجه است. می گوییم اگر در نزد تو که چنین قیاسی تشکیل می دهیم صغری معلوم نبود معلوم می شود که صغری را صحیح نفهمیدی اگر صغری را درست می فهمیدی نتیجه را در همان جا می گرفتی.

ترجمه: اگر صغری مشتمل بر نتیجه نباشد و علم به نتیجه را در مرتبه خودش (که قبل از ضمیمه کردن کبری می باشد) ندهد بلکه به طوری باشد که نتیجه مجهول بماند تا در کبری معلوم شود که «ان له اخا» (یعنی اگر اینچنین است که نتیجه گرفته نشود تا وقتی که کبری ضمیمه نشده باید ابتدا کبری را ضمیمه کنیم بعداً نتیجه بگیریم) معلوم می شود که «زید اخ» را (که صغری می باشد) تصور نکردی (چون اگر صغری را تصور می کردی احتیاج به ضمیمه شدن کبری نبود)

(و امثال هذه الاشیاء الاُولی الا تسمی قیاسات فضلا عن ان یکون براهین)

«امثال هذه الاشیاء» مبتدای اول است. «الاولی» مبتدای دوم است و صفت نمی باشد.

ترجمه: امثال این اشیاء را (تعبیر به «اشیاء» می کند و تعبیر به «قیاس» نمی کنی) خوب است که قیاس ننامیم تا چه رسد از اینکه برهان بنامیم.

ص: ۲۳۰

(مصنف نگفت: امثال این قیاسها را خوب است قیاس ننامیم چون اگر این را می گفت، برمی گشتیم و به خود مصنف می گفتیم که چرا خودت، قیاس گفتی چون مصنف می خواهد بگوید اسم اینها را قیاس نگذار خود مصنف از ابتدا اسم آنها را قیاس نمی گذارد).

صفحه ۹۰ سطر ۸ قوله (اما الاستثنا)

اشکالی که معترض بر ما وارد کرد در واقع دو اشکال بود. یک اشکال در قیاساتی بود که حد وسط، مضایف بود و حد اکبر مضایف دیگر بود. این را جواب دادیم.

اشکال دوم: اشکال دوم درباره ی قیاس استثنایی بود که می گفت وقتی می گوییم «کل العدد اما زوج و اما فرد»، «لکن بعض العدد لیس بزوج» نتیجه می گیریم که «پس بعض عددها فرد هستند». از نفی زوجیت به اثبات فردیت منتقل می شویم با اینکه نفی زوجیت علت اثبات فردیت نیست. پس، از چیزی که علت نیست پی بردیم، با وجود این یقین دائمی هم پیدا کردیم.

جواب از اشکال دوم: قیاس را تحلیل می کنیم و می گوییم یک جز آن، شرطیه منفصله می شود «هذا العدد اما زوج و اما فرد» (قبلاـ گفتیم که قیاس را نباید به صورت جزئی «هذا العدد» بیاوریم بلکه باید به صورت کلی «کل عدد» بیاوریم ولی چون جزئی راحت تر است ما به صورت جزئی می آوریم. در قیاس، به قضیه شرطیه منفصله، قضیه اصل می گوییم. جزء دیگر که استثنا است عبارتست از: «لکنه لیس بزوج» این دو عبارت، مقدمه هستند. بعد از این دو مقدمه، نتیجه را می آوریم که عبارتست از «فهو فرد».

حال می گوییم «لکنه لیس بزوج» را عن علهٍ بدست می آوریم یا لا ـ عن علهٍ بدست می آوریم؟ شما می گویید «لکنه لیس بزوج» با «فهو فرد» مقارنت دارد و ما از مقارن به مقارن پی بردیم (و از علت به معلول پی نبردیم) در عین حال یقین پیدا کردیم. ما می گوییم این کلام شما صحیح است و «لکنه لیس بزوج» با «فهو فرد» مقارنت دارد و علت نیست ولی خود «لکنه لیس بزوج» یکْ قضیه است که این قضیه را از کجا بدست آورید آیا از علت بدست آوردید یا همین طوری به دست آمده است؟ اگر بگویید همین طوری به دست آمده است قهراً می خواهید این «لکنه لیس بزوج» که یقینی نیست را سبب برای نتیجه قرار بدهید در این صورت وقتی این مقدمه، غیر یقینی است نتیجه هم غیر یقینی می شود. چطور می گویید به نتیجه یقین داریم؟ در نتیجه ادعای شما، ادعای صحیحی نیست.

اما اگر «لکنه لیس بزوج» را از طریق علت بدست بیاوری یعنی علتی که باعث شده این عدد زوج نباشد. (چه چیزی علت برای «لیس بزوج» است) می گوییم صدق نکردن حدّ زوج علت برای «لیس بزوج» است. چون تعریف زوج که انقسام به متساویین است در اینجا صدق نکرد پس این عدد، زوج نیست.

وقتی حد زوج را از عدد برداشتید، این عدد چون حد فرد بر آن صدق می کند فرد می باشد پس قبل از اینکه به نتیجه (فهو فرد) برسید در «لکنه لیس بزوج» نتیجه (فهو فرد) را بدست آوردید و این، قیاس نیست چون قیاس آن است که بعد از استثناء، نتیجه را بگیرید نه حین الاستثنا، نتیجه را بگیرید در حالی که شما در حین استثنا نتیجه را گرفتید چون استثناءِ شما اینگونه بود که گفتید «لکنه لیس بزوج» و این را از طریق علت بدست آوردید. علت، این بود که چون حد زوج «انقسام به متساویین» را ندارد پس فرد است. یعنی در حین استثنا فردیت را فهمیدید نه بعد از استثناء، در حالی که در قیاس استثنایی نتیجه باید بعد از استثنا فهمیده شود نه در حین استثناء.

پس امر چنین قیاسات استثنائی دائر بین دو چیز است زیرا آن استثنا را یا از طریق علت می فهمید یا از طریق علت نمی فهمید. اگر از طریق علت نفهمیدید یقین پیدا نمی کنید چون اگر قیاسی، مقدمه اش یقینی نبود نتیجه اش هم یقینی نیست. چگونه می گویید یقین به نتیجه پیدا کردم زیرا به نتیجه یقین پیدا نکردید تا سوال کنید که از طریق مقارن یقین پیدا کردید یا از طریق علت یا از طریق معلول یقین پیدا کردید. اگر هم می گویید ما آن استثناء را از طریق علت فهمیدیم علت «لکنه لیس بزوج» این است که حدّ زوجیت «یعنی تقسیم به متساویین» وجود ندارد. عددی که تقسیم به متساویین نشده معلوم است که فرد می باشد و لازم نیست نتیجه بگیرید تا بفهمید فرد است. پس یا قیاس شما، قیاس نیست یا مفید یقین نیست و در هیچ یک از دو حالت نمی توانید بگویید یقینی پیدا کردیم که از طریق علت نبود زیرا یا اصلا قیاسی تشکیل ندادید یا اگر تشکیل دادید یقین پیدا نکردید.

توضیح عبارت

(اما الاستثناء المذکور)

اما قیاس استثنائی که قبلا قائل ذکر کرد.

(فلا یخلو اذا استثنی فقال لکنه لیس بزوج ای لیس له حد الزوجیه)

در نسخه به جای «فقال»، «فیقال» آمده که بهتر است و «اُستثنی» باید بخوانیم. اگر بخواهیم «فقال» را حفظ کنیم باید «اِستثنی» بخوانیم و ضمیر آن را به قائل برگردانیم یعنی کسی که قیاس را تشکیل داده است. چون در خط بعدی از فعل «یقول» استفاده می کند که فعل معلوم است خوب است که «فقال» بخوانیم.

ص: ۲۳۳

ترجمه: وقتی قائل استثنار را اظهار می کند و اینچنین می گوید («فقال» تفریع و تفسیر برای «استثنی» است متعلّق و وابسته به «لایخلو» نیست. متعلّق و وابسته به «لایخلو» از عبارت «اما ان یقول ...» می آید چون بعد از «لایخلو» دو تا «امّا» می آید یعنی «لا یخلو اما کذا و اما کذا») که زوج نیست یعنی حد زوجیت ندارد.

(اما ان یقول ذلک لمقدمه غیر موجبه لذاتها ان یکون لیس بزوج)

یا این استثنا کننده و قائل، استثناء (لکنه لیس بزوج) را می گوید و این استثنا را از مقدمه ای استفاده می کند (چون «لکنه لیس بزوج» بدیهی نیست و باید اثبات شود و در وقتی که می خواهد اثبات شود باید مقدمه بیاوریم تا قیاس تشکیل بدهیم در این صورت «لکنه لیس بزوج» از یک مقدمه استفاده می شود که آن مقدمه می تواند موجِب «لیس بزوج» باشد یعنی علت باشد و می تواند آن مقدمه موجِب «لیس بزوج» نباشد یعنی علت نباشد. پس این استثنا را یا از مقدمه ای استفاده می کنید که علت این استثنا است یا از مقدمه ای استفاده می کنید که علت این استثنا نیست. پس «لکنه لیس بزوج» را یا از علت می گیرید یا از غیر علت می گیرید) که آن مقدمه موجِب نیست لذاتها (یعنی علت نیست) که عدد، لیس بزوج باشد (یعنی علتِ «لیس بزوج» نیست) و در دو خط بعد یعنی در خط ۱۱ بیان می کند «و اما ان یکون علم بذلک للعله الموجبه» یعنی اسثنا را از علت موجبه اش شناختیم.

ص: ۲۳۴

(فیکون العلم بهذه المقدمه غیر یقینی)

حال اگر از طریق مقدمه ای که موجب نبود شناختیم علم به این مقدمه غیر یقینی است.

«علم بهذه المقدمه» یعنی یا علم به آن مقدمه ای که این استثنا را درست کرد یقینی نبود یا علم به خود اسثنا یقینی نبوده. البته احتمال اول مراد نیست چون آن مقدمه را کار نداریم که چگونه بدست آمد ما می خواهیم از آن مقدمه، این استثنا را درست کنیم. پس مراد از «هذه المقدمه» همان استثنا است. (این استثنائی که ما آن را از علت نگرفتیم علم به او یقینی نیست مراد از استثناء «لکنه لیس بزوج» است).

(فلا تکون النتیجه بانه فرد من جهه هذا البیان یقینیه)

اگر این استثنا غیر یقینی شد نتیجه ای که از مقدمه غیر یقینی گرفته می شود آن هم غیر یقینی خواهد شد.

ترجمه: نتیجه ای که می گوید «آن عدد، فرد است» از طریق این استدلال یقینی نیست مگر قیاس دیگری درست کنیم. (من جهه هذا البیان یعنی از این قیاسی که تشکیل دادید و گفتید «هذا العدد اما زوج و اما فرد»، «لکنه لیس بزوج» نمی توانید یقین پیدا کنید که «انه فرد» بلکه اگر بخواهید یقین پیدا کنید باید به سراغ قیاس دیگر بروید).

ادامه جواب از اشکال دوم(اشکال دوم این بود که در قیاس استثنایی از طریق سبب نمی آییم با وجود این یقین دائمی حاصل می شود. ۹۲/۰۹/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۹۰ سطر ۱۱ قوله (و اما ان یکون)

ص: ۲۳۵

موضوع: ادامه جواب از اشکال دوم(اشکال دوم این بود که در قیاس استثنایی از طریق سبب نمی آییم با وجود این یقین دائمی حاصل می شود.

بحث در این بود که اگر از علت به معلول برسیم یقین پیدا می کنیم در غیر اینصورت یقین پیدا نمی کنیم معترض گفت که در یک جای دیگر هم ما یقین پیدا می کنیم و برای آن دو نمونه آوردیم ۱ـ پی بردن از مضایف به مضایف بود که ادعا کرد یقین پیدا می کنیم و ما جوابش را دادیم ۲ـ درقیاس استثنائی بود که آن قیاس از منفصله تشکیل می شد. به این صورت می گفتیم «هذا العدد اما زوج و اما فرد» و «لکنه لیس بزوج» نتیجه می گرفتیم «فهو فرد» یا می گفتیم و «لکنه لیس بفرد» نتیجه می گرفتیم «فهو زوج». شما «لکنه لیس بزوج» را به عنوان مثال انتخاب کردید و درباره اش بحث کردید فرق نمی کند می توان تمام این مباحث را در «لکنه لیس بفرد» هم می توان اجرا کرد. خصم ادعا داشت که ما با «لکنه لیس بزوج» یقین به «فهو فرد» پیدا می کنیم با اینکه «لیس بزوج» علت برای «فهو فرد» نیست. از «لیس بزوج» که علت نیست به معلول که «فهو فرد» می باشد

پی بردیم و یقین پیدا کردیم.

در جواب از این اشکال گفتیم «لکنه لیس بزوج» که استثنا است چگونه بدست آمد. آیا علتی برای «لکنه لیس بزوج» داشتید که از آن علت به این رسیدید یا مقدمه ای داشتید که آن مقدمه علت نبود و از غیر علت به «لکنه لیس بزوج» رسیدید در اینصورت خود این استثنا یقینی نمی شود. وقتی یقینی نشد نتیجه ای که حاصل می شود هم یقینی نخواهد بود یعنی به طور یقین نمی توان گفت که زوج نیست و اگر نتوانستی به طور یقین بگویی که زوج نیست نمی توانی بگویی فرد هست چون در وقتی که می گویید «لکنه لیس بزوج» احتمال خلاف می دهید و وقتی هم که نتیجه می گیرد که «فهو فرد» احتمال خلاف همچنان باقی است پس نمی توانید یقین پیدا کنید. این مباحثی بود که در جلسه قبل گفتیم و تمام شد.

حال اگر مقدمه ای را بکار بگیریم که برای «لکنه لیس بزوج» علت است چون از علت به این استثنا می رسیم به این استثنا یقین پیـدا می کنیم وقتی به این اسـتثنا یقین پیـدا کردیم به نتیجه هم یقین پیـدا می کنیم اما بایـد ببینیم آن علتی که می توانـد «لکنه لیس بزوج» را به ما تفهیم کند چیست؟ باید علت را جسـتجو کنیم . علتِ «لیس بزوج» بودن این است که حد زوج صدق نمی کنــد یعنی عـددی می آوردیـم و می بینیـم کـه حـد زوج بر آن صـدق نمی کنـد حکـم بـه «لیس بزوج» می کنیـم. حـد زوج عبارتست از انقسام به متساویین. یقین هم پیدا می کنیم که زوج نیست چون از طریق علت پیش آمدیم

مقـدمه ای را که می گویـد این عـدد، منقسم به متسـاویین نیست را می آوریم و می گوییم «پس زوج نیست» یعنی این عبارتِ «پس زوج نیست» حاصـل آن مقـدمه است و «پس زوج نیست» را در اسـتثنا می آوریم و می گوییم «لکنه لیس بزوج» و نـتیجه می گیریم که «فهو فرد».

در جلسه گذشـته بیان کردیم که ما در همان وقتی که می بینیم این عدد منقسم به متساویین نسبت در همان وقت دو حکم می کنیم ۱ــ زوج نیست ۲ــ فرد هست فقـط حکم نمی کنیم به اینکه زوج نیست بلکه حکم هم می کنیم به اینکه فرد هست یعنی اینکـه عـددی منقسم به متسـاویین نشـد علت برای هر دو است. یعنی آن مقـدمه ای که علت است فردیت را ثـابت می کنـد نه اینکه «لکنه لیس بزوج» که استثنا است فردیت را ثابت کند در حالی که در قیاس استثنایی، باید آن استثنا، نتیجه را ثابت کند و نتیجه باید بعد از اسـتثنا باشد. اما ما نتیجه را که فردیت عدد است قبل از استثنا یا همراه با استثنا می گیریم. پس قبل از اینکه به نتیجه برسیم نتیجه را پیدا می کنیم.

ص: ۲۳۷

اینطور می گوییم «اذا کانت الشمس طالعه فالنهار موجود» بعد اثبات مقدم کنیم تا اثبات تالی را نتیجه بگیریم لذا می گوییم «لکن النهار موجود فالشمس طالعه» طلوع شمس، علت است و وجود نهار معلول می باشد. استثناء، علت است و نتیجه، معلول است. از علت پی به معلول می بریم که برهان «لم» است پس در قیاسات استثنایی از علت به معلول پی می بریم عکس آن هم هست که از معلول به علت پی ببریم «اذا کانت الشمس طالعه فالنهار موجود»، «لکن نهار موجود نیست» پس شمس طالع نیست. موجود نبودن نهار معلول طالع نبودن شمس است یعنی از معلول به علت پی می برید. پس در قیاس استثنایی برهان لمّ و انّ هر دو هست ولی این چیزی که شما گفتید ما در یک فرضش یقین نداریم و در یک فرضش قیاسِ کامل نداریم.

پس این قیاس استثنایی که توی معترض گفتی و ادعا کردی که در آن از معلول به علت پی نبردیم و در عین حال یقین پیدا کردیم غلط است.

توضیح عبارت

(و اما ان یکون علم بذلک للعله الموجبه لانه لیس بزوج)

«ذلک» یعنی «لکنه لیس بزوج» که همان استثنا است.

ترجمه: یا عالم شدیم به این استثنا به خاطر علتی که ایجاب می کرد «انه لیس بزوج» را.

لام در «لانه» را لام تعلیل نگیرید بلکه متعلق به «موجبه» است. یعنی مقدمه ای که علت برای استثنا می شد در اختیار ما بود.

(ولا عله لذلک الا فقدان حد الزوج)

ص: ۲۳۸

آن مقدمه ای که علت بود این بود که حد زوج و تعریف زوج بر این عدد صدق نمی کند.

ترجمه: علتی برای «انه لیس بزوج» نداریم مگر فقدان حدّ زوج (چون حد زوج که انقسام به متساویین است را نداریم پس این عدد زوج نیست. پس در همین وقت که می گوییم این عدد، حد زوج را ندارد نتیجه می گیریم که فرد است).

(و لیس یمکن ان یفقد حدّ الزوج الا بان یوجد اولا حد الفرد)

ممکن نیست که حد زوج مفقود شود مگر اینکه قبل از بین رفتن حد زوج، حد فرد حاصل شود. (استاد فرمودند که فرد بودن عدد، مقارن با زوج نبودن عدد روشن می شود اما مصنف می فرماید قبل از اینکه می گویید حد زوج نیست به خاطر این می گویید که حد فرد (که عدم انقسام به متساویین است) را یافتید. یعنی اول می یابیم این عدد، منقسم نمی شود و به محض اینکه فهمیدیم منقسم نمی شود حکم به فردیت آن می کنیم و بعداً می گوییم «لیس بزوج» یعنی حکم به فردیت، قبل از حکم به «لیس بزوج» است. پس ما قبل از استثنا به نتیجه می رسیم نه مقارن با استثنا به نتیجه برسیم. اگرچه مقارن با استثنا هم به نتیجه برسیم باز هم کافی نیست).

«اولا» یعنی ابتداءً یعنی قبل از اینکه به «لکنه لیس بزوج» برسیم به «انه فرد» می رسیم و نتیجه را قبل از استثنا می گیریم در حالی که قیاس استثنایی نتیجه اش باید بعد از استثنا گرفته شود.

ص: ۲۳۹

(فیکون هذا القیاس مما لا فائده فیه)

این قیاس فایده ندارد چون وقتی به نتیجه می رسد که قبلا نتیجه را یافته بودیم. این قیاس می خواهد ما را به نتیجه برساند یعنی به چیزی می خواهد برساند که ما آن را قبلا یافتیم.

(لانه ینتج ما قد علم قبل الاستثنا)

نتیجه می دهد آنچه را که قبل از استثنا دانستیم (یا مقارن با استثنا دانستیم اما مصنف تعبیر می کند به «قبل از استثنا» چون رتبهً قبل از استثنا است اما زمانا هر دو با هم هستند یعنی وقتی می یابیم این عدد قابل انقسام نیست در یک زمان، هم می فهمیم فرد هست هم می فهمیم زوج نیست.

(و انما یفید من القیاس الاستثنایی ما ینتج ما یعلم بعد الاستثنا)

قیاس استثنائیی مفید است که نتیجه اش بعد از استثنا روشن شود.

ترجمه: از بین قیاس های استثنایی، قیاس استثنائیی که نتیجه بدهد نتیجه ای را که آن نتیجه بعد از استثنا روشن شده (نتیجه ای که قبل از استثنا یا مقارن استثنا فهمیده شود قیاس استثنایی درست نمی کند).

صفحه ۹۰ سطر ۱۵ قوله (و اما قیاس الخَلف)

معروف است که اگر با حضم درگیر شدیم می توانیم به او اینطور بگوییم: اگر مدعای ما صحیح نباشد نقیض مدعای ما صحیح است چون ارتفاع نقیضین ممکن نیست. حال نقیض را مقدم قیاس قرار می دهیم و تالی را به آن ضمیمه می کنیم و ثابت می کنیم که تالی دارای محذور است و اگر محذور دارد می گوییم این محذور از ناحیه مقدم آمده چون تالی، لازم مقدم است. اگر این تالی باطل است پس مقدم هم باطل است. به این چنین قیاسی، قیاس خَلف یا خُلف می گویند. در این قیاس از نقیض مطلوب به حقانیت مطلوب می رسیم. از خَلف مطلوب (و پشت سر مطلوب) به مطلوب می رسیم. و چون در پایان قیاس، خلف فرض پیش می آید به این قیاس، قیاس خُلف فرض می گوییم پس چون ابتدا از خَلفِ مطلوب وارد می شویم به آن، قیاس خَلف می گوییم و چون نتیجه ای که در این قیاس می گیریم خُلف است به آن، قیاس خُلف می گوییم.

ص: ۲۴۰

وقتی تفحص در کلام قدما بخصوص کلام ابن سینا و خواجه می کنیم می یابیم که قیاس خُلف غلط است و صحیح، قیاس خَلف است. ولی رایج این است که تعبیر به قیاس خُلف می کنند.

قیاس خَلف را می توانیم به همین حالتی که است باقی بگذاریم، می توانیم به قیاس مستقیم برگردانیم.

ارجاع به قیاس مستقیم به این معنی است: ما ادعا می کنیم که الان روز است اما خصم ادعا می کند که الان روز نیست. ما می خواهیم قیاس خَلف تشکیل بدهیم اینطور می گوییم: (اگر روز نباشد تاریک خواهد بود لکن الان می بینی تاریک نیست پس «نبود روز» نیست. یعنی روز هست)

نقیض «یعنی نبود روز» را نفی کردیم، مطلوب ما که «بودن روز» است ثابت شد. از نقیض شروع کردیم و به مطلوب رسیدیم.

گاهی هم این را به قیاس مستقیم برمی گردانیم و اینطور می گوییم: (اگر هوا روشن باشد روز است لکن هوا روشن است پس روز است) دراینجا ما از نقیض، استفاده نکردیم اگر از نقیض استفاده کنیم، برهان خَلف می شود بلکه در این قیاس، مطلوبمان را آوردیم. در قیاس خَلف ما قبول کردیم که «روز نباشد» و گفتیم «اگر روز نباشد هوا تاریک است لکن هوا تاریک نیست پس نبود روز، نیست» در هر دو (قیاس خَلف و قیاس مستقیم) نتیجه گرفتیم که «روز است» ولی یکبار نقیض مدعای خودمان را آوردیم و به مدعا رسیدیم و یکبار مدعای خودمان را آوردیم و به مدعا رسیدیم. یعنی عین مطلوب را در قیاس آوردیم.

ص: ۲۴۱

در قیاس اقترانی می گفتیم به مطلوب، اشاره می شود اما در قیاس استثنایی می گفتیم که عین مطلوب یا نقیض مطلوب، تصریح می شود پس نتیجه بالقوه در قیاس اقترانی است اما در قیاس استثنایی صریحا وجود دارد.

مطلب بعدی: در قیاس خَلف ما از شیء خارج، به نتیجه می رسیم مثلا می گوییم اگر مطلوب خصم که نقیض مطلوب ما است صحیح باشد تناقض و محال لازم می آید. از اینکه محال لازم می آید نتیجه را بدست می آوریم. نه اینکه از بطلان تالی، نتیجه را بگیریم بلکه آن محال، ما را به بطلان تالی می رساند و نتیجه می گیریم. این امر محال، امری خارج از قیاس است یعنی اگر آن محال، اتفاق نمی افتاد این قیاس طور دیگر نتیجه می داد چون آن محال (که اجتماع نقیضین یا هر چیز دیگر باشد) اتفاق افتاده است ما نتیجه گرفتیم که مطلوب ما صحیح است پس از امر خارج استفاده کردیم و در جایی که از امر خارج استفاده کردیم برهان ما، برهان «ان» می شود پس قیاسات خَلف، تماماً برهان «انّ» هستند چون ما امری را که خارجی است دلیل بر بطلان تالی قرار می دهیم و آن امر خارجی هم اگرچه در مقام تصدیق، علت می شود ولی در مقام ثبوت و خارج، علت نیست. پس ما از علت به معلول پی نمی بریم. بنابراین اگر از امر خارجی به نتیجه رسیدیم از علت به معلول نرسیدیم و برهان ما برهان «لم» نمی شود بلکه برهان «ان» می شود. ولی ما حق داریم که قیاس خَلف را به قیاس مستقیم برگردانیم. وقتی به قیاس مستقیم برگرداندیم دو قسم می شود چون در قیاس مستقیم، از خارج نتیجه نمی گیریم بلکه از درون، نتیجه می گیریم. حال گاهی آن نتیجه، معلولِ مقدم است که برهان، برهان «لم» می شود و گاهی آن نتیجه، علتِ مقدم است که برهان، برهان «ان» می شود.

این دو مثال را توجه کنید «ان کانت الشمس طالعه فالنهار موجود لکن الشمس طالعه فالنهار موجود» از علت که طلوع شمس است به معلول که وجود نهار است می رسیم و این قیاس استثنایی برهان «لمّ» است اما گاهی اینطور می گوییم «ان کان النهار موجود فالشمس طالعه لکن النهار موجود فالشمس طالعه» که از وجود نهار به نتیجه رسیدیم که وجود نهار، معلول است و نتیجه، علت است. و چون از معلول به علت رسیدیم برهان، برهان «ان» می شود.

نکته: قیاس خَلف همیشه برهان «ان» است چون ما از خارج به نتیجه می رسیم. تبیین این مطلب را در جلسه بعد می گوییم.

خصوصیت برهان خلف و نحوه برگشت آن به برهان مستقیم.۲- بیان مثالهایی از ارسطو برای برهان «لمّ» و بیان تسامح در مثالها/ فصل ۸ /مقاله ۱ /برهان شفا ۹۲/۰۹/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۹۰ سطر ۱۵ قوله (و اما قیاس الخلف)

موضوع: ۱-خصوصیت برهان خلف و نحوه برگشت آن به برهان مستقیم.۲- بیان مثالهایی از ارسطو برای برهان «لمّ» و بیان تسامح در مثالها/ فصل ۸ /مقاله ۱ /برهان شفا.

برهان خلف را در جلسه قبل توضیح دادیم و کیفیت رجوع آن را به برهان مستقیم توضیح دادیم و در این جلسه تکرار نمی کنیم.

بحثی که مصنف در اینجا مطرح می کند این است که برهان خلف را برهان «انّ» می داند وقتی آن را به برهان مستقیم بر می گردانیم، آن برهان مستقیمی که از برهان «انّ» متولد شده (یا به تعبیر دیگر آن برهان مستقیمی که از برهان خلف متولد شده) دو قسم می شود. می تواند «لمّ» باشد و می تواند «انّ» باشد. تا وقتی برهان خلف است حتما «انّ» است اما وقتی ارجاع به برهان مستقیم می دهیم دو قسم می شود.

ص: ۲۴۳

چرا ما برهان خلف را برهان «انّ» می دانیم. این مطلب جلسه قبل مجملا توضیح داده شد اما تفصیل آن را امروز بیان می کنیم.

جواب این است که باید بررسی کنیم برهان «انّ» چه برهانی است؟ برهان «انّ» برهانی است که ما در آن برهان از معلول به علت پی می بریم و معلول، خارج از علت است یعنی از خارج شی به شیء پی می بریم یا از ملازم به ملازم پی می بریم که ملازم هم از ملازم، خارج است.

پس اگر از خارج شی به شی، پی ببریم برهان ما، برهان «انّ» می شود بنابراین باید ثابت کنیم که در برهان خلف اینگونه اتفاق می افتد که ما از چیزی که خارج از مطلوب است به مطلوب پی می بریم اگر این را توانستیم ثابت کنیم برهان خلف، برهان «انّ» می شود.

مطلوب ما در برهان خلف چیست؟ می گوییم صـدق مـدّعی مطلوب است. اما صـدق مدعی را به چه دلیل اثبات می کنیم؟ به واسـطه چنـد مقـدمه ثابت می کنیم به اینصورت می گوییم که نقیض این مـدعا کاذب است و همین نقیض مدعایی که کاذب است را مقـدّم قرار می دهیم و تالی بـدنبال آن می آیـد و تالی محـذور دارد و محال است. پس نقیض، کاذب است پس مدعا صادق است.

پس در برهان خلف، از خارجِ مطلوب به صدق مطلوب می رسیم نه اینکه از ذاتی مطلوب به مطلوب برسیم. و نه اینکه از علت مطلوب به مطلوب برسیم. در نتیجه هر قیـاس خلف را ملاـحظه کنیـد «انّ» است. بله اگر آن را به برهان مسـتقیم برگردانیـد دو قسم می شود هم «انّ» و هم «لمّ» می شود.

در برهان خلف، استثنا را علت مدعا قرار نمی دهیم اما در برهان مستقیم، استثنا را علت مدعا قرار می دهیم.

برهـان مسـتقیم به این صورت است: «لو کـانت الشـمس طـالعه فالنهـار موجود»، «لکن الشـمس طـالعه فالنهـار موجود»، عبارت «فالنهـار موجود» نتیجه است و «لکن الشـمس طـالعه» اسـتثنا است در این مثـال اسـتثنا، علت نتیجه است. این برهـان، برهان «لم» است امـا اگر اینگونه گفتیم «لو کـان النهـار موجوداً کـانت الشـمس طـالعه»، «لکن النهـار موجود فالشـمس طالعه». این برهان، برهان «انّ» است چون از اسـتثنا که معلول است به نتیجه که علت است می رسـیم. در برهان مستقیم، هم «انّ» و هم «لمّ» درست شد.

اما اگر اینطور بگوییم که شخصـی ادعا می کنـد الان شب است (در حالی که روز است) به او می گوییم اگر شب بود تاریک بـود لکن الاـن تاریـک نیست پس شب نیست. مـدعای مـا، «روز بودن» است ولی نقیض مـدعا را فرض می کنیم و می گوییم «اگر شب بود تاریک بود».

اینکه در این اسـتدلال نـتیجه گرفتیم «پس شب نیست و روز است» از کجـا آمـده است می گوییم از اینکه نقیض را آوردیم و نقیض را محال کردیم.

محـال بودن یا مسـتلزم محال بودن، باعث شـد و ثابت کرد که الان روز است این محال بودن یا مسـتلزم محال بودن، علت روز بودن نیست بلکه علت روز بودن، طلوع خورشید است.

نکته: دو امر را که ملاحظه می کنید امر دومی نسبت به امر اولی یا ذاتی امر اولی است یا علتِ امر اولی است یا ملازمِ امر اولی است یا اجنبی از امر اولی است.

اینکه اجنبی از امر اولی باشد از محل بحث خارج است چون ما از اجنبی به اجنبی پی نمی بریم. اگر اجنبی نیست یا ذاتی است یا علت است یا ملازم است. ذاتی و علت، امر بیرونی نیست پس فقط ملازم، امر بیرونی است. و اگر از امر بیرونی به مدعا رسیدید یعنی از ملازم رسیدید.

توضیح عبارت

(و اما قیاس الخلف فانما یفید برهان الان)

قیاس خلف در همه جا مفید برهان «انّ» است و نوعی برهان «انّ» به حساب می آید.

(لانه یبیّن صدق شیء بکذب نقیضه لایجابه المحال)

چون قیاس خلف صدق مدّعی را بیان می کند از دو طریق ۱ _ نقیض کاذب و باطل است ۲ _ نقیض مستلزم محال است. لام در «لایجابه» علت برای کذب نقیض است. یعنی می گوییم چرا نقیض، کاذب است؟ چون مستلزم محال است و چیزی که مستلزم محال باشد محال است و محال به معنای کاذب است.

در اینجا سه نسخه خطی ملاحظه کردیم. در یک نسخه خطی به همین صورت آمده است. و «ایجاب» به معنای «استلزام» است و «لایجابه» تعلیل برای کذب نقیضه است.

دو نسخه دیگر که نسخه معتبری بودند اینگونه بودند «بکذب نقیضه لایجابه او سلبه المحال» در اینصورت مراد از «هذه» روشن می شود که به این سه مورد بر می گردد و نیاز به توجیه هم نیست. در این دو نسخه باید عبارت را طور دیگر معنی کنیم و بگوییم: نقیض باطل است چون امر ایجابی محال است. «او سلبه المحال» یعنی نقیض باطل است چون امر سلبی محال است. در اینصورت ایجاب به معنای استلزام نیست بلکه در مقابل سلب است. ممکن است اینگونه گفته شود که «ایجابه المحال» یعنی «استلزامه المحال و اثباته المحال» و «سلبه المحال» یعنی «سلب کردن محال» این احتمال هم صحیح است چون سلب محال یعنی امری که جایز است و قیاس خلف، هیچوقت سلب محال نمی کند بلکه اثبات محال می کند. البته این احتمال خیلی خوب نیست.

ص: ۲۴۶

(و هذه کلها بامور خارجه)

«هـذه» اشاره به کـذب نقیض و ایجابِ محال دارد. (این دو تا را جمع منطقی حساب کرده و «هـذه» را به صورت مونث آورده است لذا نباید مشار الیه «هذه» را فقط کذب نقیض قرار بدهید چون در اینصورت باید از لفظ «هذا» استفاده می کرد و از لفظ «کلها» و «امور» هم نباید استفاده کند بلکه باید بگوید «هذا بامر خارج»).

ترجمه: این کـذب نقیض و ایجاب محال دو چیزی هستند که از صدق شی (و مطلوب) خارج انـد (و ما چون به وسیله امر خارج به مطلوب می رسیم برهان ما، برهان «ان» می شود).

(لکنه فی قوته ان یعود الی المستقیم)

ضمیر در «لکنه» به «قیاس خلف» بر می گردد.

قیاس خلف تا وقتی که قیاس خلف است فقط «انّ» است.

ترجمه: لکن قیاس در قوه اش است که می تواند به مستقیم برگردد.

قیاس خلف به این صورت بود «اگر الان شب باشد باید تاریک باشد لکن تاریک نیست پس شب نیست بلکه روز است» حال این قیاس را به برهان مستقیم برگرداندیم که در برهان مستقیم طوری می گوییم که الفاظ عوض می شود ولی مفاد آن عوض نمی شود. «اگر شمس طلوع کرده باشد الان روز است و چون شمس طلوع کرده الان روز است».

اگر قیاس خلف به برهان مستقیم برگردد دو قسم می شود گاهی به برهان مستقیم لمّی بر می گردد و گاهی به برهان مستقیم انّی بر می گردد.

(فیکون منه ما فی قوته ان یکون برهانا)

ص: ۲۴۷

«من» در «منه» تبعیضیه است و ضمیر آن به «مستقیم» بر می گردد.

ترجمه: بعضـی از مستقیمها در قوه اش است که برهان باشد یعنی «لمّ» باشد. (مفهومش این است که بعضی از مستقیمها در قوه اش است که برهان انّ باشد).

صفحه ۹۰ سطر ۱۸ قوله (و بعد هذا)

تا اینجا بحث ما در این بود که اکبر برای اوسط باید دائمی باشد و چون اصـغر، مصداقی از اوسط است اکبری که برای اوسط دائمی بود برای مصداق اوسط (یعنی اصـغر) هم دائمی خواهد بود اما چه وقت، دائمی و ضروری است؟ وقتی که اوسط، علت باشد و چون علت، بالضـروره و الدوام معلول را در پی دارد این اوسط هم بالضـروره و الدوام اکبر را در پی دارد. و همین اکبر برای مصداق اوسط ثابت می شود و اکبر هم برای اصغر که مصداق اوسط است هم ضروری و هم دائمی می شود.

پس در تمـام این مبـاحثی که مـا گفتیم بیان کردیم که اکبر در نتیجه برای اصـغر ثابت می شود اولاً، و دائماً هم ثابت می شود ثانیاً، یعنی اصل ثبوت اکبر برای اصغر کافی نیست بلکه دوام هم لازم است یعنی باید اکبر برای اصغر دائما ثابت شود.

حال مصنف می فرماید بعد از تمام این مباحث روشن شد که اگر بخواهیم یقین تام و دائم پیدا کنیم باید اکبر برای اصغر ثابت باشد دواما، یعنی باید قید «دوام» را لحاظ کرد و چون اصـغر، مصداق اوسط است برای اصغر هم قهراً دائماً ثابت می شود یعنی اکبری که دائمـا برای اوسط ثابت بود برای اصـغر هم دائما ثابت می شود. و الا یقینِ تامِ دائم نخواهیم داشت بلکه یقینی داریم که قابل زوال است.

البته در این بیانی که کردیم یک مطلب را مفروغ عنه گرفتیم و آن این بود که اصغر مصداق اوسط است. اما اینکه آیا صحیح است که اصغر مصداق اوسط باشد یا نه؟ این را بعداً باید بررسی کنیم که اصغر با اوسط چه ارتباطی دارد؟ آیا مصداق است یا چیز دیگر است؟ مصنف این مطلب را در صفحه ۹۱ سطر ۴ قوله (و لقائل ان یقول) بیان می کند ولی استاد به خاطر اینکه مطلب را روشن کند رابطه را به صورت جزئی و کلی گرفتند یعنی اصغر، جزئی شود و اکبر، کلی باشد.

توضیح عبارت

(و بعد هذا کله فیجب ان یعلم انه لا یکفی فی الیقین التام الدائم ان یکون الاوسط عله لوجود الاکبر فی الاصغر فقط)

اینکه اوسط بتواند اکبر را برای اصغر ثابت کند و علّت این ثبوت هم باشد کافی نیست. اما سوال این است که در چه چیز کافی نیست؟ می فرماید در یقین غیر تام کافی است. همینطور در یقینی که دائم نیست و قابل زوال می باشد کافی است. همین اندازه که اوسط علت باشد برای ثبوت اکبر للاصغر ولو علت دامی نباشد کافی است که یقین غیر دائم تولید کند ولی اگر بخواهد یقین دائم تولید کند کافی نیست که اوسط، علت ثبوت اکبر للاصغر باشد بلکه باید علت دائمی باشد تا ثبوت اکبر للاصغر را دائمی کند در اینصورت ما یقین دائم پیدا می کنیم. پس برای حصول یقین دائم، آنچنان علت بودن کافی نیست ولی برای اصل یقین، آن علت کافی است. اگر ما بخواهیم به ثبوت اکبر للاصغر یقین پیدا کنیم کافی است که اوسط، علت باشد ولی این یقین ممکن است یقین دائم باشد و ممکن است که یقین موقت باشد. اگر خواستیم یقین دائم پیدا کنیم و به یقین موقت اکتفا نکنیم حتما باید اوسط، علت ثبوت اکبر للاصغر باشد دائماً نه علت ثبوت اکبر للاصغر باشد بلکه قید «دائما» هم نیاز دارد.

ص: ۲۴۹

ترجمه: واجب است که دانسته شود که کافی نیست در یقین تام دائم، که اوسط، علت ثبوت و وجود اکبر در اصغر باشد فقط (یعنی کافی نیست که فقط، علت باشد بلکه باید یقین دائمی باشد تا ثبوت دائمی را نتیجه بدهد و از ثبوت دائمی، یقین دائمی پیدا شود).

نکته: دوام یک شی به این است که یا کلی باشد یا اگر شخص است باید مجرد باشد شخصی که مادی است دائمی نمی باشد. ما چهارگونه موجود داریم ۱ _ مجرد ۲ _ مادی و هر کدام ا زاین دو یا کلی یا جزئی اند.

موجود کلی (چه مجرد چه مادی) دائمی است و باقی می ماند اما موجود شخصی اگر مجرد باشد باقی می ماند ولی اگر مادی باشد باقی نمی ماند.

(و ان یعلم ان اکثر الامثله الموردہ فی التعلیم الاول المقتصره علی هذا القدر انما اوردت علی سبیل المسامحه)

«الموردہ» صفت اول «امثله» است و «المقتصره» صفت دوم است. «ان یعلم» عطف بر «ان یعلم» در خط قبل است و کلمه «فیجب» بر آن داخل می شود.

تعلیم اول، اسم کتاب ارسطو است که در آنجا برای برهان «لمّ» مثالهایی زده است اما در مثالها علت، دائمی نیست قهراً ثبوت، دائمی نیست قهراً یقین، دائمی نیست ما برهان «لمّ» را در جایی جاری می کنیم که یقین دائمی را افاده کند. مثالهایی که ارسطو زده هیچکدام یقین دائمی را افاده نمی کند لذا مصنف می فرماید این مثالها بر سبیل مسامحه است یعنی آن دوامی که معتبر است را ندیده گرفتیم. بلکه فقط خواسته مثال بزند برای پی بردن از علت به معلول. اما در نظرش این نبوده که آن حاصل، یقین دائم باشد یا یقین موقت باشد.

ص: ۲۵۰

ترجمه: واجب است که دانسته شود اکثر امثله ای که مذکور در تعلیم اول است و این صفت دارند که اکتفا شده بر این قدر (یعنی اوسط، علت باشد برای ثبوت اکبر للاصغر) و قید دوام را نیاورده، در اینصورت این مثالها بر سبیل مسامحه است.

(مثل حال الشجر و عرض ورقه)

مصنف سه مثال می زند.

صغری: «هذا شجر» که صغری، شخصیه است و دوام ندارد. در صغری اشاره به درخت خارجی می کند که دوام ندارد چون یک روزی این درخت بُریده خواهد شد و از بین می رود. می توان به جای «هذا شجر» گفت «هذا نوع من الشجر».

کبری: «و کل شجّر عریض ورقه» یا «هذا النوع من الشجر عریض الورق». چرا دو مثال گفتیم؟ چون بستگی دارد که مراد از عریض چه باشد. برگ بید که نازک است ولی عریض است. حتی برگ کاج که نازک است باز هم می توان گفت که عریض است. اما اگر به آنها عریض نگفتید قید «نوع» را بیاورید و بگویید «هذا نوع من الشجر» و «کل شجر من هذا النوع عریض الورق».

نتیجه: «فهذا عریض ورقه». در این مثال، «شجر» حد وسط است و باید علت برای ثبوت اکبر للاصغر باشد. که گاهی علت خارجی اکبر هم هست ولی مهم نیست که علت خارجی اکبر باشد یا نباشد آنچه مهم است این می باشد که علت ثبوت اکبر للاصغر باشد. درخت، وجود شخصی دارد و وجود دائمی ندارد و چون درخت دائمی نیست پس ثبوت عرض ورق آن هم دائمی نیست قهراً یقین دائمی نیست.

ص: ۲۵۱

ادامه بیان مثالهایی از ارسطو برای برهان «لم» و بیان تسامح در مثالها/ فصل ۸/ مقاله ۱/ برهان شفا. ۹۲/۰۹/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

صفحه ۹۱ سطر ۱ قوله (و جفاف الرطوبه)

موضوع: ادامه بیان مثالهایی از ارسطو برای برهان «لم» و بیان تسامح در مثالها/ فصل ۸/ مقاله ۱/ برهان شفا.

بحث در این بود که اگر اوسط علت برای ثبوت اکبر للاصغر باشد و دائمی هم باشد یقینِ تام حاصل می شود ولی اگر فقط علت برای ثبوت اکبر للاصغر باشد اما دائمی نباشد یقین تام حاصل نمی شود. یعنی قید دوام را باید اعتبار کرد. اگر قید دوام نباشد یقینِ حاصل، یقینِ تام نخواهد بود سپس گفتیم به همین جهت مثالهایی که در تعلیم اول برای تولید یقین تام گفته شده دارای مسامحه است چون در آنها قید دوام وجود ندارد.

وارد توضیح مثالها شده بودیم. مثال اول را بیان کردیم حال می خواهیم مثال دوم را بگوییم. ملاحظه کنید که قیاس است و حد وسط، علت ثبوت اکبر برای اصغر است ولی دائمی نیست لذا یقین تام و دائمی تولید نمی کند بلکه یقین موقت تولید می کند.

مثال اول: در جلسه قبل بیان شد.

مثال دوم: «هذا الشجر قد جفّت رطوبته» و «کلّ شجر جفّت رطوبته ینتثر ورقه»، «فهذا الشجر ینتثر ورقه».

این درخت، رطوبتش خشک شده و هر درختی که رطوبتش خشک شود برگش می ریزد پس این درخت، برگش می ریزد.

«جفّت رطوبته» اوسط است. انتثار اکبر است.

جفاف رطوبت، علت برای ریختن برگ است. هم علت برای «کان» تامه ی اکبر که انتثار ورق است و هم علت برای «کان» ناقصه ی اکبر (یعنی ثبوت الاکبر للاصغر) است البته آنچه برای ما مهم است علت کان ناقصه بودن اکبر است اما علت، دائمی نیست چون اصغر، «هذا الشجر» است. ولی اگر اصغر، «کل شجر» بود می توانستیم قائل به دوام شویم چون کلی، دائم است. اما «هذا الشجر» جزئی است و جزئی باقی نمی ماند وقتی خود درخت باقی نماند جفاف رطوبتش هم باقی نمی ماند و لذا حد وسط دائمی نیست و وقتی حد وسط، دائمی نبود یقینی که تولید می شود دائمی نخواهد بود. البته یقین تولید می شود چون از علت به معلول می رسیم اما یقین، یقین دائمی نیست بلکه موقت است.

ص: ۲۵۲

مثال سوم: «هذا القمر یقع فی مقابله الشمس، و الارض تتوسط بینها و بینه و تستر ضوئها عنها» و «کل ما کان کذلک ینخسف (و به قول مصنف «انکسف النور»)، «فالقمر ینخسف».

مصنف تعبیر به «ینکسف» می کند اما امروزه تعبیر به «ینخسف» می گویند. در سابق گاهی کسوف را به جای خسوف بکار می برند و این باعث اشتباه بود ولی امروزه خیلی مقید هستند که کسوف را در شمس و خسوف را در قمر بکار ببرند. لذا بنابر نظرِ امروزه مصنف باید تعبیر به خسوف کند نه کسوف.

توضیح مثال سوم: در خسوف همیشه باید قمر در حالت مقابله باشد و الا خسوفی اتفاق نمی افتد. همانطور که در کسوف (خورشید گرفتگی) همیشه باید قمر در حال مقارنه باشد والا کسوف اتفاق نمی افتد. مقابله، شرط خسوف است و مقارنه شرط کسوف است.

زمین را در مرکز عالم فرض کنید و قمر را در فلک اول در نظر بگیرید و خورشید را در فلک چهارم قرار بدهید. دو دایره ی متحد المرکز بکشید یعنی دو دایره که یکی درون دایره دیگری باشد به طوری که این دو دایره با هم موازی باشند. در دایره اول که کوچکتر است قمر را قرار بدهید. در دایره دوم که بزرگتر است شمس را قرار بدهید. مرکز را هم زمین قرار بدهید. فرض کنید این دو دایره به صورت صفحه ساعت باشد. شمس را مثلا در ساعت ۱۲ قرار دهید زمین هم در مرکز ساعت در جایی که انتهای دو عقربه روی هم قرار دارند قرار گرفته است. ماه را در ساعت ۶ قرار دهید. اصطلاحا گفته می شود که ماه با خورشید مقابله دارد مقابله به معنای این است که ۶ برج بین آنها فاصله است مثلا فرض کن ساعت ۱۲ تا ۱ برج حمل است و از ۱ تا ۲، برج ثور است و هکذا. این بروج ۱۲ گانه در فلک هشتم است یعنی دایره سومی موازی با آن دو دایره و بزرگتر از آن دو دایره می کشیم و مرکزش هم زمین است، و اگر خطی از زمین به خورشید بکشیم تا به دایره سوم برسد آن بخش از دایره سوم، برجی از بروج دوازدگانه می شود.

ص: ۲۵۳

اگر خورشـید و مـاه هر دو در سـاعت ۱۲ باشـند یعنی خورشـید در ساعت ۱۲ باشـد و مـاه در زیر خورشـید در ساعت ۱۲ قرار گرفته باشد این را حالت مقارنه می گویند.

در حـالت مقـابله کـه حـالت اول بـود زمین بین مـاه و خورشـید قرار گرفته و جلـوی نـور مـاه را می گیرد که این را اصـطلاحا خسوف گویند و خسوف در شب ۱۴ ماه قمری اتفاق می افتـد اگر در شب ۱۳ اتفاق افتاد بایـد توجیه کنند به اینکه اول ماه را اشتباه کردند یا توجیه دیگری کنند.

امـا در حالت مقارنه قمر بین شـمس و زمین قرار می گیرد و سایه روی زمین می انـدازد که اصـطلاحا گفته می شود خورشـید گرفتگی، و حالت مقارنه در ۲۹ ماه قمری است.

در این مثـال سوم گفتیم «القمر یقع فی مقـابله الشـمس» که این اشـاره به همان مقابله دارد که گفتیم. «و الارض تتوسط بینها و بینه» یعنی زمین بین خورشید و بین قمر قرار می گیرد. «و تستر ضوئها عنه» یعنی ضوء شمس به واسطه زمین از ماه ستر پیدا می کند و نور به ماه نمی رسد.

پس انخساف (و به قول مصـنف کسوف)، اکبر است. حالتی که قمر پیدا می کند که حالت مقابله است و ستر الارض مجموعا حد وسط می شوند و قیاس با حد وسط و اکبر درست می شود در حالی که اصغرِ آن، قمر است حد وسط، علت خسوف است که اکبر می باشد. علت ثبوت الاکبر للاصغر هم هست. حد وسط، حصول مقابله و وساطت زمین است که سبب انخساف القمر یعنی ثبوت الاکبر للاصغر است. پس حد وسط، هم سبب اکبر (انخساف) و هم سبب ثبوت الاکبر للاصغر (انخساف قمر) است پس از سبب به مسبب پی بردیم لذا یقین تولید می شود اما یقین موقت است و دائمی نیست چون حد وسط، دائمی نیست.

ص: ۲۵۴

ما باید ثابت کنیم که ثبوت اوسط برای اصغر دائمی نیست. اگر دائمی باشد یقینی که حاصل می شود دائمی خواهد بود.

در مثل قمر که قمر اگر چه جزئی است ولی چون بنابر نظر مشا زائل نمی شود اوسط، نه به خاطر زوال قمر زائل می شود بلکه به خاطر اینکه اوسط، یک حالت متعدده است زائل می شود. اوسط، وقوع زمین بین شمس و قمر است که این حالت باقی نمی ماند والا ـ خود قمر باقی می ماند و مهم همین است که اوسط باقی نماند. و اگر اوسط باقی نماند یقین دائم تولید نمی شود. در بسیاری از موارد اوسط باقی نمی ماند به خاطر زوال اصغر، ولی در این مثال اوسط باقی نمی ماند اما نه به خاطر زوال اصغر. چون مشا معتقد است که اصغر از بین نمی رود. در اینجا اگر اوسط باقی نمی ماند به خاطر جهت دیگر است و آن این است که قمر حالات مختلف دارد و این حالتش متجدد است یعنی حالتی است که پیدا می شود و از بین می رود.

بله در صورتی که اصغر کلی باشد یا مجرد باشد چون حد وسط که حالت اصغر است دائمی می باشد نه اصغر و نه حد وسط زائل می شود و لذا یقینی که تولید می شود دائمی است. اما در جایی که اصغر، مادی و جزئی باشد باید ببینیم این جزئی زائل می شود یا نه؟ اگر زائل نشد حالتش که حد وسط است آیا زائل می شود یا نه؟ اگر زائل نشد حالتش که حد وسط است آیا زائل شود یا نه؟ اگر حالتش هم زائل نشد یقینِ تولید شده دائم می باشد اما اگر خودش زائل شد یا خودش زائل نشد ولی حالتش زائل شد یقینِ تولید شده دائمی نیست. پس فقط در دو جا یقین دائمی نیست ۱ ــ جایی که اصغر، مادی باشد و حالتش زائل شود. ۲ ــ جایی که اصغر، مادی باشد و خودش زائل شود که به تبع حالتش هم زائل می شود. آنچه مهم است زائل شدن حالت است. اگر آن حالت زائل شود یقین دائمی نیست.

توضیح عبارت:

مصنف گفت مثالهایی که در تعلیم اول آمده و در آن مثالها فقط به سبب بودن حد وسط اکتفا شده ولی دائم بودن حد وسط اعتبار نشده مثالها دارای تسامح است چون در مثالها باید دو چیز را لحاظ کنیم. ۱ _ علت بودن حد وسط ۲ _ دائم بودن حد وسط.

(و جفاف الرطوبه و الانتشار)

یعنی «و مثل جفاف الرطوبه»

«جفاف الرطوبه» حد وسط است و «انتشار» اکبر است.

(و حال القمر و ستر الارض و الکسوف)

«حال القمر و ستر الارض» هر دو با هم حد وسط می شوند و کسوف، اکبر می شود اگرچه منظور از کسوف در اینجا خسوف است. ولی در زمان مصنف خسوف را بر کسوف و کسوف را بر خسوف اطلاق می کردند. اما امروزه کسوف را اختصاص به خورشید و خسوف را اختصاص به ماه می دهند. لذا طبق نظر امروزه باید به جای کسوف، خسوف گفته شود.

(و ذلک لانه اذا کان الاوسط لیس دائم الوجود للاصغر فانه لا یجب ان یدوم ما یوجبه و ما هو عله له)

«ذلک» اینکه می گوییم در این سه مثال که در تعلیم اول آمده شرایط یقین تام حاصل نیست به این جهت است.

در عبارت لفظ «اوسط» آمده و کاری به اصغر ندارد. یعنی اگر اوسط، دائم الوجود برای اصغر نبود (یا به خاطر اینکه اصغر از بین می رفت یا به خاطر اینکه حالتی که اوسط قرار داده شده از حالات قابل زوال بود) واجب نیست که دوام پیدا کند ثبوت اکبر برای اصغری که این اوسط، ایجابش می کند (نتیجه ای که این اصغر، واجبش می کند. «ما» را کنایه از نتیجه گرفتیم و نتیجه هم، ثبوت الاکبر للاصغر بود).

«و ما یوجبه» ضـمیر مستتر در «یوجبه» به اوسط و ضمیر بارز آن به «ما» که همان نتیجه است بر می گردد. یعنی واجب است که دوام پیـدا نکنـد نتیجه ای که اوسط آن نتیجه را ایجاب می کنـد. (اگر خود اوسط دوام ندارد نتیجه ای هم که به توسط اوسـط ایجاب می شود دوام نخواهد داشت).

«و مـا هو علة له»، «مـا» کنـایه از نتیجه یـا ثبوت الاـکبر للاصـغر است. ضـمیر «هو» به «اوسـط» و ضـمیر «له» به «ما» بر می گردد. ترجمه: واجب است دوام نداشـته باشـد نتیجه ای که اوسـط علت برای آن نتیجه است (آن نتیجه ای که اوسـط، علت آن اسـت دوام پیـدا نمی کنـد چون خود اوسط که علت است دوام نـدارد. پس اگر خود اوسط که علت است دوام نداشت نتیجه ای که معلول این اوسط است دوام نخواهد داشت.

(فان کان علة فیکون ما یفیده من الیقین انما یفیده وقتا ما)

ضمیر «کان» به «اوسط» بر می گردد. «من الیقین» بیان «ما» است.

اما اوسطی که الان بحث کردیم (یعنی اوسطی که دائم الوجو د للاصغر نیست یعنی اوسطِ غیر دائمی) اگر علت باشد چون غیر دائمی و موقت است پس یقینی را که افاده می کند یقین دائمی نیست و موقت خواهد بود.

ترجمه: اگر اوسط علت باشد پس یقینی را که اوسط افاده می کند، در یک وقتی یقین تولید می کند نه همیشه.

صفحه ۹۱ سطر ۴ قوله (و لقائل ان یقول)

بحثی که تـا الاـن داشتیم این بود که رابطه اکبر بـا اوسـط چگونه است که قهراً رابطه اکبر بـا اصـغر را هم بیـان می کرد چون اصـغر، مصـداق اوسط است هر حالتی که اکبر با اوسط داشـته باشد با مصداق اوسط هم که اصـغر است خواهد داشت. تا الان بحث مـا در این بود که اکبر نسـبت به اوسـط چه وضـعی دارد گفتیم یـا ذاتی اوسـط است یـا اگر ذاتی نیست اوسط، علت آن است بالاـخره ارتبـاط محکمی بین اکبر و اوسـط قائـل شـدیم که یا یکی ذاتی دیگری بود یا یکی علت دیگری بود. و به تعبیر دیگر گفتیم کبری باید ضروری باشد چون ارتباط اکبر با اوسط (که این ارتباط در کبری مطرح می شود) ارتباط محکمی بود و اگر ارتباط، محکم باشد قضیه ما، قضیه ضروری می شود. حال سوال سائل این است که اوسط با اصغر چه رابطه ای دارد.

جواب این است که یکی از دو حالت را باید داشته باشد تا برهان تشکیل شود که آن دو حال را در جلسه بعد بیان می کنیم. در این جوابی که می دهد رابطه اوسط با اصغر را تبیین می کند.

توضیح عبارت

(و لقائل ان یقول فکیف یکون حال الاصغر من الاوسط فی البراهین)

حال اصغر نسبت به اوسط چگونه است در براهین (مراد از براهین همان برهان «لم» است. به برهان «ان» به طور مطلق برهان نمی گویند بلکه دلیل می گویند اگر بخواهند برهان اطلاق کنند به طور مطلق نمی گویند بلکه قید می زنند و می گویند «برهانِ انّ» اما اگر کلمه «برهان» را به طور مطلق گذاشتند و قیدی نیاورند حمل بر برهان «لم» می شود. پس مراد از براهین، برهان «لمّ» است و در برهان «لم» حال اصغر نسبت به اوسط چگونه است.

رابطه اوسط و اصغر در برهان «لم» ۹۲/۰۹/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۹۱ سطر ۴ قوله (فنقول)

موضوع: رابطه اوسط و اصغر در برهان «لم»

سوالی که مصنف مطرح می کند این است که در برهان «لمّ» بنا شد که حد وسط علت برای اکبر باشد و با توجه به اینکه اصغر هم ذاتی یا مصداق برای اوسط است حد وسط علت برای ثبوت اکبر للاصغر می شد یعنی وضع اکبر با اوسط (یا به تعبیر دیگر وضع کبری) تا الان بیان شد و معلوم شد که کبری باید ضروری باشد یعنی یک جزء آن علت باشد و یک جزء آن معلول باشد تا ضرورت حاصل شود یعنی اوسط، علت باشد و اکبر، معلول باشد تا اینکه ضرورت بین آنها برقرار باشد.

ص: ۲۵۸

سائل سوال می کند شما در برهان «لمّ» وضع کبری را مشخص کردید و وضع نتیجه هم به تبع روشن شد الان وضع صغری را مشخص کنید. یعنی رابطه اوسط و اصغر چیست؟

اگر وضع صغری را روشن کنیم کاملا شرائط برهان لمّ را گفتیم. مصنف می فرماید اصغر نسبت به اوسط باید یکی از دو حال را داشته باشد. هر کدام از دو حالت را که داشته باشد برهان «لمّ» تشکیل می شود (به شرطی که شرائط دیگر هم رعایت شود چون ما الان فقط شرط موجود در صغری را بیان می کنیم) که حالت اول را با عبارت «یجوز ان یکون» در سطر ۴ و حالت دوم را با عبارت «یجوز ان یکون» در سطر ۱۰ بیان می فرماید.

در حال اول، اصغر علت برای اوسط است. هر جا اصغر، علت برای اوسط باشد یعنی اصغر، ذات باشد و اوسط، یکی از لوازم ذات باشد در اینصورت ذات (اصغر)، ملزوم می شود و اوسط، لازم می شود و ملزوم، علت لازم است پس اصغر، علت اوسط

است.

بارها گفتیم مراد از «علتِ لازم» چیست؟ یعنی وقتی اربعه را جعل می کنیم لازم نیست زوجیت جعل شود. خود اربعه، در ایجاد زوجیتش و در اتصاف به زوجیتش کافی است لازم نیست زوجیت را به اربعه بدهیم. پس اربعه، ملزوم زوجیت و سبب زوجیت است. (هر ملزومی اینگونه است که سببِ لازم است) اگر در جایی دیدیم که اصغر ملزوم بود و اوسط، لازم بود رابطه علیت بین آنها برقرار است اصغر، علت می شود و اوسط، معلول می شود و برهان لم تشکیل می شود.

ص: ۲۵۹

اشکال: در اینجا اشکالی وارد می شود و آن این است که در برهان، اوسط علت برای اصغر است چون اوسط واسطه می شود تا چیزی برای اصغر درست شود پس اوسط هم نسبت به اصغر علیت دارد. شما اصغر را علت اوسط گرفتید و اوسط هم در همه قیاسها (چه برهان لم چه غیر لم) یک نوع علیت برای اصغر دارد. واسطه به معنای علت است نه ابزار. آن اره ای که در دست نجار است ابزار نجار است و علت نیست اما شاگرد نجار که نجاری را از استاد یاد گرفته وقتی به شاگرد دستور می دهد فلان درب را بساز، واسطه بین نجار و درب است و واقعا علت است اینکه می گویند وسائط در فیض داریم وسائط در فیض واقعا علت هستند ولی به اذنِ اصل کار می کنند یعنی واقعا این شیء، جاعل مادون خودش و مفیض مادون است ولی مفیض است با فیضی که از بالا گرفته است. مثل شاگرد نجار که درب را می سازد با آن تعلّمی که از استاد گرفته است ولی بالاخره واسطه و علت است و درب را واقعا می سازد. پس واسطه به معنای علت است اما ابزار، علت نیست. فرق بین آلت و واسطه همین است که آلت، علت نیست ولی واسطه، علت هست. حد وسط هم واسطه است پس علت می باشد. لذا حد وسط، علت اصغر شد و الان شما فرض کردید که اصغر هم علت واسطه (حد وسط) باشد و این دور است.

جواب: اصغر، علتِ ذاتِ اوسط است و اوسط، علتِ ذاتِ اصغر نیست بلکه علت حکمی برای اصغر است که آن حکم، اکبر است. یعنی حد وسط علت است که اکبر را برای اصغر ثابت کند اما علت این نیست که ذات اصغر را ثابت کند.

وقتی علتی به معلول وجود می دهد تمام خصوصیات را جعل نمی کند ممکن است خصوصیات لازمه برای این معلول باشد و خصوصیات لازمه را خود معلول ایجاد کند ولی می گویند چون معلول، جعل شده، لوازمش هم با واسطه جعل شده یعنی اگر خدا تبارک ما را جعل می کند لوازم ما هم مستند به خدا «تبارک» می شود ولی خدا «تبارک» با جعل جدید، جعل نمی کند چون ما کافی هستیم برای به وجود آوردن لوازم، لذا لوازم را هم به وجود می آوریم و می گوییم لوازم ما به خدا «تبارک» اسناد داده می شود مثل افعال ما که ما با اراده خودمان افعالی را به وجود می آوریم و این افعال، افعال ما هست و خدا «تبارک» اینها را جعل نمی کند ولی چون ما مجعول خدا «تبارک» هستیم این افعال ما به واسطه، مجعولِ خدا «تبارک» می شوند و در کل جهان هیچ چیزی نیست که به خدا «تبارک» اسناد داده نشود ولو مستقیماً ما آن را ایجاد کرده باشیم حتی شرور هم با واسطه به خدا «تبارک» اسناد داده می شود نه بی واسطه. به این معنی که می گوییم شر را ما تولید کردید و ما را خدا «تبارک» ایجاد کرده. قدرت ما و اراده ما را ایجاد کرده ولی تعلق اراده به مقتضای آلودگی خودم بوده که این اراده سالم را به این شیئی که گناه و شر است تعلق دادم چون خدا تبارک اجازه داده که این کار را بکنم. ذات اراده اینگونه است که اختصاص می دهد یعنی در بین مقدورات، یکی را انتخاب می کند این، ذاتی اراده است و لازم نیست خدا «تبارک» اراده را به آن طرف متعلّق کند. اراده خودش بر حسب آنچه که در باطن من است تعلق می گیرد اگر من آدم خوبی باشم اراده تعلق به شیء خوب می گیرد و اگر من آدم بدی باشم آلودگی، اراده من را به شیء بد تعلق می دهد.

در لوازم هم همینگونه است که خدا «تبارک»، فاعلِ مباشرِ لوازم نیست بلکه فاعل مباشر ملزوم است. خدا «تبارک» مباشرت می کند و ملزوم را ایجاد می کند و چون ملزوم برای لازم کافی است لازم هم بدنبال آن می آید. می توان لازم را به فاعل الملزوم اسناد داد ولی فاعل الملزوم، جعل جدید بر لازم ندارد همان ملزوم را که جعل می کند کافی است.

پس با جعل ملزوم، لوازم جعل می شوند ولی اینطور نیست که فاعل، همه را با هم جعل کند فاعل فقط ذات آن شی را جعل می کند اصغر فقط ذات اوسط را می دهد نه اینکه ذات اوسط با هر چه که اوسط می تواند را بدهد. چون اوسط می تواند اکبر را برای اصغر ایجاد کند ولی این را اصغر به اوسط نمی دهد. این، شان خود اصغر است. اگرچه وقتی اصغر، اوسط را جعل کرد اوسط می تواند کارهایی انجام دهد ولی آن کارها برای خود اوسط است.

پس می گوییم معلولِ اصغر، اوسط است و معلول اوسط، اصغر نیست بلکه حکمی برای اصغر است.

مثال: صغری «کل مثلث فان زوایاه مساویه لقائمتین».

«مثلث» اصغر است و «تساوی زوایا لقائمین» اوسط است. هر مثلثی چنانچه در هندسه اقلیدس ثابت شده زوایای داخلی اش برابر با دو قائمه است. اما هندسه نا اقلیدسی می گوید برابر با دو قائمه نیست. اصغر را ملاحظه کنید که «مثلث» است و علت تساوی زوایا با دو قائمه می شود یعنی علت برای اوسط می شود.

کبری: «کل ما یکون زوایاه مساویا لقائمین یکون نصف مربع یا یکون زوایاه نصف زوایا المربع». در کبری، اکبر را متفاوت قرار دادیم یعنی می توان یکی از این دو قرار داد. ۱ _ فزوایاه مساویه نصف زوایا المربع ۲ _ فهو مساو لنصف المربع.

مثلث مساوی با نصف مربع است یا زوایای مثلث برابر با نصف زوایای مربع است چون زوایای مربع ۴ تا قائمه است و زوایای مثلث برابر با دو قائمه است.

نتیجه: فهو نصف المربع یا فزوایا المثلث نصف زوایا المربع. این قیاس، برهان لم است. چون اوسط آن، سبب ثبوت اکبر للاصغر است یعنی تساوی زوایا لقائمتین سبب می شود که زوایای مثلث، نصف زوایای مربع است یا خود مثلث، نصف مربع باشد اما در صغری، مثلث بودن علت تساوی زوایا لقائمتین است یعنی اصغر، علت اوسط است یا به عبارت دیگر اوسط، لازم اصغر است.

تا اینجا حالت اول را گفتیم.

توضیح عبارت

(فنقول یجوز ان یکون الاصغر عله للاوسط)

همه جا لازم نیست اینگونه باشد فقط در برهان «لم» لازم است اینگونه باشد که اصغر علت اوسط باشد (یا حالت دیگری که بعداً بیان می کنیم داشته باشد).

(تقتضیه لذاتها بلا توسط عله)

این عبارت، توضیح علت بودن اصغر للاوسط است یعنی اصغر علت اوسط باشد به این صورت که اصغر، اقتضا کند اوسط را برای ذات اصغر (ضمیر را که به اصغر بر می گرداند مونث می آورد و ضمیر را که به اوسط بر می گرداند مذکر آورده است. بعداً هم همین قانون را رعایت می کند. بعید است که مصنف ندانسته ضمیری که به اصغر بر می گردد باید مذکر باشد. احتمال داده می شود که عمداً این کار را بکند تا ضمیر راجع به اصغر را به اوسط برنگردانیم و مطلب، خراب نشود. لذا ضمیر راجع به اصغر را مونث و راجع به اوسط را مذکر می آورد تا اشتباه نشود. سوال می شود که چرا بر عکس نکرده می گوییم اگر بر عکس کند باز هم اشتباه نمی شود اما چرا برعکس نکرده چون در این فرضی که کرده اصغر را علت گرفته و علت، مونث است و می تواند ضمیر را به اصغر به اعتبار علت برگرداند اما اوسط را علت نگرفته است اگر اوسط را علت می گرفت ضمیر راجع به اوسط را مونث بر می گرداند.

پس نه اشتباهی در کلام مصنف است و نه تسامحی است.

ترجمه: این اصـغر، اقتضا می کند اوسط را لذات الاصـغر (مراد از ذات اصغر را با عبارت «بلاتوسط عله» توضیح می دهد یعنی خود اصـغر، اقتضا می کند اوسط را) بدون اینکه علتی وساطت کند تا اوسط را به اصغر بدهد (بلکه اصغر، خودش کافی است برای داشتن اوسط و نیازی به علت ندارد).

(اقتضاء النوع لخواصه)

این عبارت، مفعول مطلق برای «تقتضـیه» است یعنی چگونه این اصـغر، اوسط را اقتضا می کنـد؟ می فرمایـدماننـد اقتضا کردن نـوع، خواص خودش را. هر نوعی لازم خودش (عرض خاص خودش یعنی لوازم خودش) را اقتضـا می کنـد. خـدا «تبـارک» وقتی انسـان را خلق می کنـد به او قوه کتـابت نمی دهـد. قوه کتابت را خود انسانیت اقتضا می کنـد. نوع انسانیت، اقتضای این خاصه را می کند که قوه کتابت و قوه ضحک و تعجب است بدون وساطت علت دیگر.

(المنبعه عنه انبعاثا اولیا)

«انبعاثا اولیا» یعنی بدون واسطه.

این عبارت صفت برای خواص است یعنی خواص آن نوع این صفت را دارد که اقتضا می کند لوازمی را بلاواسطه و لوازم آن لوازم را اقتضا می کند مع الواسطه. در اقتضاء لوازم لوازم، لوازم وساطت می کند اما در اقتضاء خود لوازم، لوازم دخالت ندارد بلکه هیـچ چیز دخـالت نـدارد خود ملزوم مسـتقیماً لازم را اقتضـا می کنـد مثلاـ انسـان، اقتضـای تعجب و ضـحک را می کند (نگفتیم اقتضای قوه ضحک و قوه تعجب را می کند) ولی ضحک مع الواسطه است و تعجب بلاواسطه است.

ص: ۲۶۴

می توان تعجب را به انسان نسبت داد ولی ضحک را به تعجب نسبت می دهیم و بعداً به انسان نسبت می دهیم (البته این مثال، مثال تمامی نیست و مناسب با بحث نیست فقط می خواهیم مطلب را روشن کنیم چون تعجب، از لوازم انسان نیست باید یک اتفاق بیرونی بیفتد تا تعجب حاصل شود. بله قوه تعجب از لوازم انسان است. ضحک هم از لوازم نیست ما فرض کردیم که این دو از لوازم باشد چون هر دو عَرَضِ لازم نیستند بلکه عرض مفارق هستند. اما چرا امثال به قوه تعجب و قوه ضحک نزدیم چون قوه ها لازم بلاواسطه اند یعنی قوه ضحک بر واسطه قوه تعجب نیست. بله خود ضحک به واسطه تعجب است اما قوه ضحک مستقیما برای انسان است و کاری به قوه تعجب ندارد. همه قوی لازم انسان هستند بلاواسطه، ولو آنچه که قوه آن را ایجاد می کند یعنی تعجب و ضحک، مع الواسطه و بلاواسطه داشته باشند اما قوه ها، مع الواسطه و بلا واسطه ندارند بلکه همه بلاواسطه به انسان نسبت داده می شوند).

بحث ما در این بود که اگر چیزی از نوع بلاواسطه منبعث شود نوع، علت آن است اما اگر چیزی از نوع مع الواسطه منبعث شود نوع، علت آن نیست بلکه نوع، علت واسطه است و به توسط واسطه، علت آن است مثلاـ فرض کنید تعجب از انسانیت منبعث شود (گفتیم که تعجب از انسانیت منبعث نمی شود بلکه از انسان به علاوه حوادث بیرونی منبعث می شود ولی شما فرض کن از انسانیت منبعث می شود) ضحک از انسان منبعث نمی شود بلکه از تعجب منبعث می شود پس آنچه که از نوع بلاواسطه منبعث می شود نوع، علت آن قرار می گیرد و آنچه که مع الواسطه منبعث می شود نوع، علت آن قرار نمی گیرد. حال مصنف می فرماید واسطه حد وسط باید طوری باشد که از اصغر منبعث شود همانطور که لازم بی واسطه از نوع منبعث می شود نه آنطور که لازم مع الواسطه منبعث می شود پس انبعاثا اولیا به معنای انبعاث بی واسطه است.

ص: ۲۶۵

ترجمه: اصـغر اقتضا کنـد اوسط راماننـد اقتضا کردن نوع خواصـش را، آن خواصـی که منبعث از نوع می شونـد انبعاث اولی. (قید، قید احترازی است و آن خواصی که با انبعاث ثانوی منبعث می شوند را بیرون می کند)

(لکن الاوسط عله لا للاصغر فی ذاته فی بعض احکامه و خواصه التی هی تابعه للاوسط)

«فی ذاته» یعنی «فی ذات الاصـغر» و ضـمیر را مـذکر آورده و مونث نیـاورده، چون اصـغر در اینجا علت نیست بلکه می خواهد معلول اوسط شود ولی فی ذاته معلول نیست بلکه فی بعض احکام معلول است.

تا اینجا اقتضا از طرف اصـغر تمام شد (اصـغر، اقتضای اوسط کرد اقتضائا اولیا) حال اوسط نسـبت به اصغر چه حالتی دارد؟ آیا دور لازم می آید یا نه؟ بیان می کند که دور لازم نمی آید. و می فرماید اوسط هم علت است اما نه برای اصـغر در ذات اصغر و الا دور لازم می آیـد بلکه در بعض احکام اصـغر (یعنی اکبر) و خواص اصـغر که تابع اوسط انـد (اکبر تابع اوسط است و به توسـط اوسط برای اصـغر ثابت می شود و اوسط، یکی از توابع خودش را که اکبر است برای اصـغر ثابت می کنـد پس اوسـط علت برای ثبوت این حکم می شود نه اینکه علت برای ذات اصـغر شود در حالی که اصـغر علت برای ذات اوسط شـده بود. از یک طرف معلول، ذات است و از یک طرف معلول، حکم است پس دور لازم نمی آیـد. چون همان چیزی که علت شـده بود معلول نمی شود بلکه حکم آن چیزی که علت بود معلول می شود.

(مثل کون زوایا المثلث مساویه لقائمین اذا جعلناه الاوسط و فرضنا انه کذلک بالقیاس الی الاصغر ولیکن المثلث ولیکن الاکبر یقول زوایا المثلث نصف زوایا المربع)

این عبارت، اوسط است و اصغر را نگفته است چون اصغر، خود مثلث است.

ترجمه: اگر ما «کون زوایا المثلث مساویه لقائمین» را اوسط قرار بدهیم و فرض کنیم که این اوسط نسبت به اصغر اینگونه است یعنی فرض کن که اصغر مثلث است. (این اوسط بالقیاس الی الاصغر صادق است) و فرض کن که اکبر، «کون زوایا المثلث نصف زوایا المربع» است (یا و فرض کن که اکبر، «کون المثلث نصف المربع» باشد).

مصنف اصغر و اکبر و اوسط را گفت ولی قیاس را نگفت. قیاس را به خود ما واگذار کرد و قیاس این است.

صغری: کل مثلث فان زوایاه مساویه لقائمتین.

کبری: و کل ما زوایاه مساویه لقائمتین (یا کل ما کان کذلک) فهو نصف المربع (یا فزوایاه نصف زوایا المربع).

نتیجه: فالمثلث نصف المربع (یا فزوایا المربع نصف زوایا المربع)

«ولیکن المثلث»: «ولیکن» یعنی باید بوده باشد. اما بهتر این است که فرض کن معنی کنیم یعنی فرض کن که مثلث اصغر باشد. این عبارت در اصطلاحات ریاضی زیاد می آید. و در اینجا چون مصنف از مثال ریاضی استفاده کرده لذا اصطلاح ریاضی آورده است البته می توان ولیکن را به معنای خودش گرفت.

صفحه ۹۱ سطر ۱۰

حالت دوم: فرض کنیم اصغر را حالت و لازم برای اوسط بگیریم و اوسط، منشا اصغر بشود. در اینصورت، اصغر لازم اوسط می شود. اکبر هم لازم اوسط می شود و اوسط دو تا لازم پیدا می کند ۱ ــ اصغر ۲ ــ اکبر. اوسط، واحد است و دو تا لازم و معلول دارد. قاعده الواحد اجازه نمی دهد که یک شیء، دو معلول داشته باشد بلکه می گوید واحد باید مصدرِ واحد باشد پس اوسط باید یکی از این دو را صادر کند نه دو تای از اینها را.

ص: ۲۶۷

جواب: مصنف می فرماید جواب این را قبلا دادیم.

توضیح در ضمن مثال را در جلسه بعد می گوییم.

ادامه بحث رابطه اوسط و اصغر در برهان «لم»/فصل ۸/مقاله ۱/ برهان شفا. ۹۲/۰۹/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۹۱ سطر ۱۰ قوله (و یجوز ان یکون)

موضوع: ادامه بحث رابطه اوسط و اصغر در برهان «لم»/فصل ۸/مقاله ۱/ برهان شفا.

بعد از اینکه رابطه اکبر با اوسط معلوم شد و از طریق این رابطه، رابطه اکبر با اصغر هم بدست آمد سائل سوال می کند که رابطه اوسط با اصغر چگونه است؟

سوال: رابطه اوسط با اصغر چگونه است؟

جواب: دو رابطه می تواند داشته باشد.

رابطه اول: اوسط، از خواص و لازم اصغر است (که اصغر آن را اقتضا کند) مثال به مثلث زدیم که مثلث، اصغر بود و اقتضا تساوی زوایای داخلی اش با دو قائمه می کرد و این تساوی از خواص و لوازم مثلث بود. این را در جلسه قبل گفتیم.

(اگر رابطه، به صورت اول یا صورت دومی که می خواهیم بگوییم باشد برهان ما، برهان «لمّ» می شود اما اگر اینچنین نباشد اگرچه در اکبر حرفهایی که قبلا گفتیم وجود داشته باشد ولی برهان ما، برهان «لمّ» نخواهد بود. برهان «لم» مشروط است به چیزهایی که در مورد کبری گفتیم و چیزهایی که الان در مورد صغری می گوییم. هر دو باید جمع شوند تا برهان، برهان «لمّ» شود. در مورد صغری، اصغر باید ملزوم باشد و اوسط، لازم باشد چنانچه در جلسه قبل گفتیم یا این مورد دوم باشد که الان می خواهیم بگوییم).

ص: ۲۶۸

رابطه دوم: اصغر از خواص و لوازم اوسط باشد، به طوری که اوسط، اصغر را اقتضا کند. اما در رابطه قبلی گفتیم اصغر، اوسط را اقتضا می کند.

بیان مثال: صغری: «کل ما هو ضاحک فهو انسان» در این صغری «انسان»، اوسط است و «ضاحک»، اصغر است و مراد از ضاحک، ضاحک بالفعل نیست چون ضاحک بالفعل، لازم انسان نیست عرض مفارق برای انسان است مراد، ضاحک بالقوه است یعنی موجودی که دارای قوه ضحک است. انسان (اوسط)، ملزوم و ضاحک (اصغر)، لازم است به طوری که آن اوسط، اقتضا می کند اصغر را.

کبری: «و کل انسان قابل للترقی الی الملکیه»

نتیجه: «فکل ما هو ضاحک قابل للترقی الی الملکیه».

شرائطی که در کبری باید باشد آیا در این مثال وجود دارد؟ باید اوسط، علت اکبر باشد آیا انسان بودن علت برای قابلیت ترقی الی الملکیه است؟ ظاهراً علت است. یعنی انسان در این مثال دو لازم دارد: ۱ ـ ضاحک بودن (که اصغر است) ۲ ـ قابل ترقی الی الملکیه (که اکبر است) پس در واقع می توان گفت نوعی را حد وسط قرار دادیم و دو لازم انسان را آوردیم و یکی را اصغر و یکی را اکبر قرار دادیم.

در اینصورت اشکال وارد می شود که شیء واحد (انسان) چگونه دو تا لازم دارد؟ قاعده الواحد می گوید یک شیء دو تا لازم (یعنی دو معلول) ندارد. یک علت فقط یک معلول دارد نه دو معلول.

می فرماید جواب این اشکال را قبلا دادیم. البته این اشکال در مثال ما اصلا وارد نمی شود تا بخواهیم جوابش را بدهیم زیرا در این مثال انسان، بسیط حقیقی نیست دارای حیثیات مختلف است به یک حیثیتش این لازم را دارد به یک حیثیتش لازم دیگر را دارد مثلا ـ به حیثیت مقام حیوانیش (که تحت تسلط انسانی است) ضاحک است و به حیثیت مقام انسانیتش قابل ترقی الی الملکیه است (مصنف می گوید قوه عملی ما وقتی پیروز می شود ضحک حاصل می شود و وقتی قوه عملی ما شکست می خورد گریه حاصل می شود. و این قوه عملی تحت قوه عقل عملی است.

ص: ۲۶۹

در حیوانات، قوه حیوانی است ولی ضحک وجود ندارد پس در انسان اگر ضحک است به خاطر این است که این قوه عملی تحت اداره عقل عملی است که این را در مقاله اول علم النفس شفا فصل پنجم که گریه و خنده را توجیه می کند بیان کرده است).

پس ایرادی ندارد که شیء واحد، منشا معالیل کثیره شود چون این واحد، واحد حقیقی نیست بلکه واحدی است که مشتمل بر کثرات است. اما اگر واحد حقیقی هم بود جوابش را قبلا دادیم و گفتیم این بحث را باید در فلسفه جستجو کنی نه در منطق. چون در منطق، جای این بحثها نیست. حال می خواهیم بگوییم علاوه بر اینکه در منطق، جای این بحثها نیست. در فلسفه هم برای آن جواب دادند که انسان چون متکثر است می تواند منشا کثرات شود. قاعده الواحد در بسیط حقیقی جاری می شود و ثابت می کند که بیش از یک معلول نمی تواند داشته باشد.

دو لازمی که الان بر یک ملزوم وارد شدند (که یکی ضحک و یکی قابل ترقی بودن است) این دو لازم در عرض هم هستند به همین جهت اشکال قاعده الواحد وارد شد، اگر در طول هم بودند اصلاً اشکال قاعده الواحد وارد نمی شد (مثلا قابل ترقی در طول ضحک باشد یا برعکس باشد).

توضیح عبارت

(و یجوز ان یکون الاصغر من خواص الاوسط)

این عبارت عطف بر «یجوز» در صفحه ۹۱ سطر ۴ است.

ترجمه: در برهان «لم» بعد از اینکه مشتمل بود بر شرایطی که در کبری گفتیم جایز است که اصغر از خواص اوسط باشد.

ص: ۲۷۰

(التی یقتضیها الاوسط)

«التی» صفت برای «اصغر» است یعنی «اصغر» در اینجا مونث فرض شده است چون در جلسه قبل گفتیم اصغر، ملزوم بود یا به تعبیر دیگر، علت بود و به اعتبار علت بودن مونث فرض شده بود. در اینجا هم اصغر را مونث فرض کرده چون از اصغر، تعبیر به خواص کرده و اگر صفت برای خواص بیاورد باید مونث بیاورد.

ترجمه: خواص یا اصغری که آن خواص را اوسط، اقتضا می کند. (اوسط، نوع است و اصغر، عرضِ خاص یا لازمِ این نوع است و نوع، عرضِ خاص خودش را اقتضا می کند. اوسط هم اصغر را اقتضا می کند).

(ثم الاوسط عله لحکم یقارن الاصغر)

اگر «الاوسط» را مبتدی و «عله» را خبر بگیری «عله» را مرفوع می خواهید اما اگر عطف بر «اصغر» بگیرید «عله» را منصوب می خوانیم البته اگر عطف بر «اصغر» گرفته شود بهتر است یعنی عبارت اینگونه باشد «یکون الاوسط عله ...».

ترجمه: جایز است که اصغر از خواص اوسط باشد و اوسط، علت برای حکمی باشد که در نتیجه، این حکم مقارنِ اصغر می شود (یعنی بر اصغر حمل می شود. مراد از حکم، اکبر است).

(و اما کیف یکون الاکبر و الاصغر معا لازمین لشیء و لیس احدهما عله تقتضی الاخر)

با این عبارت، اشکال را بیان می کند و می فرماید چگونه یک شیء، علت دو شیء می شود بدون اینکه آن دو شیء در طول هم باشند در حالی که قاعده الواحد این را اجازه نمی دهد.

ص: ۲۷۱

«معا» یعنی با هم و بدون اینکه در طول هم باشند بلکه در عرض هم باشند.

ترجمه: چگونه اکبر و اصغر در عرض هم، لازم یک شیء (یعنی اوسط) هستند (و این اوسط که امری واحد است چگونه دو لازم و دو معلول دارد). در حالی که هیچکدام از آن دو، علتی نیست که دیگری را اقتضا کند (یعنی در طول هم نیستند اگر در طول هم بودند مشکلِ قاعده الواحد را نداشتیم).

(فقد علمت الوجه فیه)

توجیه در این مطلب را قبلا دانستی که در صفحه ۸۷ سطر ۱۱ که گفتیم «هل هذا الشک صحیح فیها ام لا ...».

(و اما قیاس الاکبر من الاوسط فما علمت)

این قائل، سوال کرد که وضع اصغر نسبت به اوسط چگونه است؟

جواب او را با دو عبارت «یجوز ان یکون» که در سطر ۴ و در سطر ۱۰ آمده بود دادیم. حال مصنف می فرماید وضع اکبر به اوسط همان است که قبلا دانستی یعنی قبل از عبارت «لقائل ان یقول» در سطر ۴ صفحه ۹۱ همین مطلب را توضیح می دادیم. پس تا اینجا معلوم شد که در برهان «لم» صغری و کبری باید چه شرائطی داشته باشد.

صفحه ۹۱ سطر ۱۳ قوله (و لکن لقائل)

تا اینجا بحث در برهان «لم» بود و روشن شد که برهان «لم» باید چه شرائطی داشته باشد. ولی بحث ما تا اینجا در قیاس بسیط بود یعنی قیاسی که مرکب از صغری و کبری بود اما در قیاس مرکب چه کار کنیم؟

قیاس مرکب قیاسی است که از دو قیاس تشکیل می شود به نحوی که قیاس اول، نتیجه می دهد و آن نتیجه را در قیاس دوم به کـار می بریم به اینصورت که یـا آن نتیجه را صـغری در قیاس دوم قرار می دهیم یا کبری در قیاس دوم قرار می دهیم و نتیجه دیگری بدست می آوریم که نتیجه نهایی است.

(قیـاس مرکب، دو قسم است: ۱ _ نتیجه را که در قیـاس اول می گیریـم در قیـاس دوم بکار می بریم بـدون اینکه ذکرش کنیم که این را قیـاس مرکب مفصول می گوینـد ۲ _ نـتیجه ای را کـه در قیـاس اول می گیریـد در قیـاس دوم ذکر کنیم که این را قیاس مرکب موصول می گویند).

مصـنف، نتیجه قیـاس اول را در قیـاس دوم به صورت کبری قرار می دهـد. ولی مـا برای توضـیحِ بحث، دو مثال می زنیم و در یک مثال، صغری و در مثال دیگر کبری قرار می دهیم.

مثال برای جایی که نتیجه قیاس اول را در قیاس دوم صغری قرار می دهیم:

صغری: «ما سوی الله متغیّر» (به جای «عالم» از عبارت «ما سوی الله» استفاده کردیم).

کبری: «و کل متغیر حادث».

نتیجه: «فما سوی الله حادث».

حال این نتیجه را صغری در قیاس بعدی قرار می دهیم و می گوییم.

صغری: ما سوی الله حادث.

کبری: و کل حادث فله محدث.

نتیجه: فما سوی الله فله محدث. این عبارت، نتیجه نهایی ما است.

حال به این دو قیاس دقت کنید. اصغر در هر دو قیاس را ملاحظه کنید که در قیاس اول گفتیم «ما سوی الله متغیر» و در قیاس دوم گفتیم «ما سوی الله حادث». اصغر در هر دو قیاس یک چیز است که «ما سوی الله» می باشد. پس اگر نتیجه قیاس اول را صغری در قیاس دوم قرار بدهید اصغر در هر دو قیاس یک چیز می شود چون اصغر در قیاس اول، در نتیجه قیاس اول هم موضوع است و همین نتیجه را صغری قرار می دهیم و این که در نتیجه موضوع است در صغری قیاس دوم هم موضوع می شود و موضوع در صغری همان اصغر است.

مثال برای جایی که نتیجه قیاس اول را در قیاس دوم کبری قرار می دهیم:

صغری: ما سوی الله متغیر.

کبری: و کل متغیر حادث.

نتیجه: ما سوی الله حادث.

قیاس اول در هر دو مثال فرقی ندارد حال می خواهیم نتیجه را کبری برای قیاس بعدی قرار بدهیم اینطور می گوییم:

صغری: الانسان ما سوی الله.

کبری: و کل ما سوی الله حادث.

نتیجه: فالانسان حادث.

در این نتیجه چه اتفاقی می افتد؟

در قیاس اول «ما سوی الله» اصغر بود اما در قیاس دوم اوسط شد. پس هر جا که قیاس مرکبی داشته باشیم نتیجه اش را کبرای قیاس بعد قرار بدهی اصغر در قیاس اول، اوسط در قیاس دوم می شود.

بررسی مثال دوم: ما مثال دوم را رسیدگی می کنیم و به مثال اول کاری نداریم چون مصنف مثال دوم را فقط بیان کرده است.

اصغر و اوسط چه نسبتی با هم دارند؟ صغری شرائط برهان لم را دارد چون در صغری، اصغر مقتضی اوسط شد زیرا ما سوی الله مقتضی تغیّر شد. البته این مثال، مثال متکلّم است نه فیلسوف چون متکلم می گوید «ما سوی الله متغیر» و مجردی غیر از خدا تبارک قائل نیست فیلسوف می گوید «ما سوی الله» اگر مادی باشد متغیر است اما اگر مجرد باشد متغیر نیست.

اما آیا کبری هم شرائط برهان «لم» را دارد یا ندارد؟ ما در کبری گفتیم «و کل متغیر حادث». متغیر، علت حدوث است یعنی اوسط، علت اکبر است و علت ثبوت الاـکبر للاصغر هم هست پس تمام شرایط برهان «لم» در اینجا (در قیاس اول) موجود است اما در قیاس دوم می گوییم صغری این بود «الانسان ما سوی الله» و سپس می گویم «ما سوی الله حادث» نه اینکه بگوییم «ما سوی الله متغیر».

«ما سوی الله» مقتضی تغیّر است و تغیّر مقتضی حدوث است پس «ما سوی الله» مقتضی بعید برای حدوث است نه مقتضی قریب، چون مقتضی قریب، تغیّر است. در این قیاسِ مرکب، از علت بعیده به معلول می رسیم نه از علت قریبه؟ سوال این است که آیا این مورد هم برهان لمّ است. آیا از علت بعیده به معلول برسند برهان «لم» است یا باید از علت قریبه به معلول برسیم تا برهان «لم» باشد.

در قیاس مرکب که نتیجه ی قیاس اول، کبری در قیاس دوم باشد در همه جا علت، علت بعیده است. اوسط که می خواهد ما را به اکبر برساند علت بعیده برای اکبر است. یا برای ثبوت اکبر للاصغر علت بعیده است. در قیاس اول ممکن است علت قریبه باشد اما در قیاس دوم حتما علت بعیده است.(«ما سوی الله» مقتضی تغییر است و تغیر مقتضی حدوث است یعنی «ما سوی الله» مستقیما حدوث را تولید نمی کند بلکه تغییر را اقتضا می کند و به توسط تغییر، حدوث را اقتضا می کند).

ص: ۲۷۵

آیـا در اینجا که اوسط، علت بعیـده برای اکبر یا علت بعیـده برای ثبوت الاکبر للاوسط است آیا می توان برهان «لم» دانست یا برهان «لم» در جایی است که اوسط، علت قریبه برای اکبر باشد؟

جواب می دهنـد که فرقی نمی کنـد چه اوسـط، علت قریبه برای اکبر باشـد چه علت بعیـده باشـد این برهان، برهان «لم» است. همین که علت باشد کافی است و قریبه بودن و بعیده بودن دخالت ندارد.

چرا مصـنف شـرط کرد و این فرض را مطرح کرد که نتیجه قیاس اول را کبری برای قیاس دوم قرار بدهـد؟ چون می خواسـت علت بعیده درست کند و در این فرض، علت بعیده درست می شد.

حال ببینیم اگر نتیجه قیاس اول را صغری برای قیاس دوم قرار بدهیم آیا باز هم علت بعیده درست می کند یا نمی کند؟

مثـال: «العـالم متغیر»، «و کـل متغیر حـادث»، «فالعـالم حادث». و در ادامه می گوییم «العالم حادث»، «و کل حادث فله محـدث» نتیجه می گیریم که «فالعالم له محـدث». «کل حادث فله محـدث» علت قریبه برای «له محـدث» است و علت بعیـده نیست یعنی در جایی که شـما نتیجه قیاس اول را در قیاس دوم صـغری قرار می دهیـد حـد وسط در کبرای قیاس دوم علت قریبه برای اکبر است نه علت بعیـده. این بحث را مصـنف مطرح نمی کنـد، مصـنف بحثی را مطرح می کند که اگر در جایی اوسط علت بعید برای اکبر بود برهـان، برهـان «لم» می شود یـا نه؟ در جـایی که قیاسِ مرکب است و نتیجه در قیاس اول را کبری در قیاس دوم قرار می دهیم علت، علت بعیـده می شود و جا دارد که مصـنف بحث کنـد اما اگر قیاس، قیاس مرکب است و نتیجه قیاس اول می خواهد صغری در قیاس دوم قرار بگیرد علت، علت بعیده نمی شود.

تا اینجا معلوم شد که علت بعیده هم می تواند قیاس «لم» درست کند. همانطور که علت قریبه می تواند قیاس «لم» درست کند.

توضیح عبارت

(و لکن لقائل ان یقول انه اذا ثبت حکم علی الاصغر فصحت النتیجه فاردنا ان نجعلها کبری قیاس ما فکیف یکون ذلک القیاس فی افاده الیقین)

«فصحت النتیجه» و «فاردنا ان نجعلها» جواب برای «اذا» نیست و فاء در آنها تفریعیه است نه جواب بلکه «فکیف یکون» جواب «اذا» است.

ترجمه: اگر حکمی (مثل اکبر) را برای اصغر ثابت کردیم و به تبع، نتیجه ای حاصل شد و صحیح شد و ما خواستیم این نتیجه را کبرای قیاس دیگر قرار بدهیم (که قیاس مرکبی پیدا کنیم و نتیجه قیاس اولش، کبرای قیاس دوم بشود) چگونه این قیاس دوم (که نتیجه ی قیاس اول، کبرای آن شده است) افاده یقین می کند. (با اینکه اوسطش علت بعیده برای اکبرش است نه علت قریبه).

(فنقول ان الاصغر اذا صار اوسط)

می گوییم اصغر وقتی اوسط شود. (در صغری اینگونه است که اصغر، اوسط می شود یعنی اوسط را بر اصغر حمل می کنید. حمل کردن به معنای این است که این دو را متحد می کنید. در صغری، اوسط را بر اصغر حمل می کنید).

(و قد صار الاکبر بینا له بعله)

ضمیر «له» به «اصغر» بر می گردد و مراد از «عله»، اوسط است.

بیان کردیم وقتی که اوسط را بر اصغر حمل کنید اصغر، اوسط می شود سپس همین اوسط، علت می شود و اکبر را برای اصغر ثابت می کند «ما سوی الله» که اصغر است متغیر شد یعنی اوسط شد. و در ادامه گفتیم «و کل متغیر حادث» این اوسط، علت می شود برای اکبر که حادث است و علت برای ثبوت اکبر للاصغر است. یعنی حادث را برای «ما سوی الله» ثابت می کند حد وسط (تغیر) که علت قریبه حدوث است، حدوث را برای اصغر ثابت می کند و برای تمام مصادیق اصغر هم ثابت می کند و مصداقی که در مثال ما برای «ما سوی الله» فرض شد انسان بود.یعنی همین تغیر که حدوث را مستقیما برای «ما سوی الله» ثابت کرد برای مصداق «ما سوی الله» یعنی انسان به توسط «ما سوی الله» ثابت می کند.

ص: ۲۷۷

ترجمه: ثبوت اکبر را بیّن کردی برای اصغر به توسط علتی که اوسط بود. (در قیاس اول از این دو قیاس مرکب، همین کار را کردیم یعنی اصغر را اوسط کردیم اولا و اکبر را برای اصغر به توسط علتی که اوسط بود بیّن و ثابت کردیم).

(فقد صارت تلك العله بعینها عله لکل ما یوصف بالاصغر فقد صارت عله ایضا للاصغر الثانی)

همین علت که در قیاس اول، اکبر را برای اصغر ثابت کرد به عینها خودش علت می شود برای کل مصادیقی که موصوف به اصغر هستند (آن اصغری که در قیاس دوم، اوسط شده است. هر فردی که فرد اوسط باشد اکبر را می پذیرد ولی به توسط اوسط می پذیرد یعنی اکبر ابتدا روی اوسط می آید که «ما سوی الله» می باشد و به توسط اوسط، روی افراد اوسط که انسان است می رود.

ترجمه: همان چیزی که علت شده بود (مراد تغیر است) برای اثبات حدوث برای اصغرِ اول (یعنی ما سوی الله) همان، علت شد برای ثبوت حدوث برای اصغر ثانی (یعنی انسان).

(الا انها عله للاصغر الثانی بواسطه و للاول بغیر واسطه)

الا ـ اینکه این علت (که اوسط است و در مثال ما تغییر است) علت برای اصغر ثانی است به واسطه اصغر اول و علت برای اول است بغیر واسطه (علت ثبوت حکم برای اصغر اول است بدون واسطه و علت ثبوت حکم برای اصغر دوم است به واسطه اصغر اول).

ادامه بحث رابطه اوسط و اصغر در برهان «لم» در قیاس مرکب/فصل ۸/ مقاله ۱/ برهان شفا. ۹۲/۰۹/۲۵

ص: ۲۷۸

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۹۱ سطر ۱۷ قوله (و لیس برهان اللم)

موضوع: ادامه بحث رابطه اوسط و اصغر در برهان «لم» در قیاس مرکب/فصل ۸/ مقاله ۱/ برهان شفا.

برهان «لم» در صورتی که قیاس ما بسیط باشد را ذکر کردیم. به بیان برهان «لم» رسیدیم در صورتی که قیاس ما مرکب باشد در قیاس مرکب گفتیم که نتیجه قیاس اول را می توان صغری یا کبری در قیاس دوم قرار بدهیم ولی در بحثی که الان مطرح می کنیم نتیجه را کبری در قیاس دوم قرار می دهیم علتش را در جلسه قبل گفتیم. روشن شد اصغر در قیاس اول، اوسط در قیاس دوم می شود در جایی که نتیجه قیاس اول را کبری در قیاس دوم قرار بدهیم اینطور شد که اصغر در قیاس اول، اوسط در قیاس دوم شد جهتش هم معلوم بود زیرا در نتیجه ای که از قیاس اول گرفتیم اصغر، موضوع بود و اکبر، محمول بود و همین را وقتی در قیاس دوم، کبری قرار دادیم آن اصغر، که موضوع بود اوسط می شود و اکبر هم اکبر باقی می ماند. اوسط، علت می شود برای اینکه اکبر را برای اصغر ثابت کنند پس در قیاس دوم هم اوسط، علت می شود برای اینکه اکبر را برای اصغر ثابت کند. اوسط همیشه در صغری، حمل بر اصغر می شود (این بحثهایی که می کنیم با توجه به شکل اول از اشکال چهارگانه قیاس است) و محمول با موضوع یا باید مساوی باشد یا اعم باشد. نمی تواند احض باشد و در نوع قضایایی که داریم محمول اعم از موضوع است پس اوسط در صغری چون محمول است اعم از اصغر است زیرا اصغر، مصداقی از اوسط و جزئی اوسط است.

ص: ۲۷۹

اما در قیاس مرکبی که داریم، اوسط که همان اصغر در قیاس اول است می خواهد علت برای ثبوت اکبر للاصغر بشود. در قیاس دوم، اصغر چیست؟ می گوییم اصغر، مصداق اوسط است یعنی مصداقِ اصغرِ قیاس اول است. در قیاس دوم، اصغر مصداق اوسط است و چون اوسط، همان اصغر در قیاس اول بود پس اصغر در قیاس دوم مصداق برای اصغر در قیاس اول می شود. در اینصورت علتی که اکبر را برای اصغر در قیاس اول ثابت می کند همان علت، اکبر را برای اصغر در قیاس دوم ثابت می کند ولی در قیاس دوم ابتدا اکبر را برای اوسط (یعنی برای اصغر در قیاس اول) ثابت می کند و ثانیا به توسط اوسط، اکبر را برای اصغر در قیاس دوم ثابت می کند پس آن علت که در قیاس اول بلاواسطه اکبر را برای اصغر ثابت می کرد در قیاس دوم به توسطِ اصغرِ اول، اکبر را برای اصغرِ دوم ثابت می کند. پس اصغرِ اول که الان اوسط شده واسطه می باشد برای اثبات اکبر برای اصغر در قیاس دوم. لذا علت در اینجا با واسطه توانسته اکبر را برای اصغر ثابت کند و علتِ باواسطه، علت بعیده است. یعنی اکبر در قیاس دوم برای اصغر ثابت شد ولی بتوسط علت بعیده یا علت مع الواسطه. این توضیحی بود که مصنف بیان می کند. آن توضیحی که استاد در جلسه قبل فرمودند علتِ مع الواسطه را توضیح می داد ولی با بیان دیگری بود و ربطی به بیان مصنف نداشت.

ص: ۲۸۰

در برهان «لم» باید واسطه ای (یا علتی) که اکبر را للاصغر ثابت می کند یا علت قریبه و بلاواسطه باشد یا می تواند علت بعیده و مع الواسطه باشد. با این بیان، قیاس دوم در این قیاس مرکب، علت آن مع الواسطه است اما با وجود این، برهان را برهان «لم» می دانیم پس در برهان «لم» شرط نمی کنیم که علت، بلاواسطه باشد بلکه حتی اگر علت، مع الواسطه باشد کافی است بنابراین در برهان «لم» علت بودن حد وسط برای ما مهم است اما علت بلاواسطه یا مع الواسطه فرقی ندارد لذا در قیاس مرکب ما معتقدیم که برهان «لم» را داریم با اینکه در قیاس مرکبی که نتیجه قیاس اول را کبری در قیاس دوم قرار می دهیم علتی که برای ثبوت اکبر للاصغر دخالت می کند علت بعیده یا علت مع الواسطه باشد. با وجود این ما برهان «لم» را قبول می کنیم.

این مطالبی که گفتیم تتمه مباحث جلسه قبل بود.

توضیح عبارت

(و لیس برهان اللم هو الذی یعطی العله القریبه بالفعل فقط)

این عبارت می توانست سرِ خط نوشته نشود چون تتمه بحث است. در اواخر بحث جلسه قبل مصنف فرمود علت در اینجا مع الواسطه اکبر را برای اصغر ثابت می کند یعنی آن کلی واسطه می شود اکبر برای جزئیِ آن کلی ثابت شود. حد وسط در قیاس دوم کلی بود و اصغر در قیاس دوم، جزئی همین کلی بود. علت باعث می شد که اکبر برای اوسط ثابت شود و به توسط این اوسطِ کلی، اکبر برای جزئی این اوسط که اصغر بود ثابت می شد یعنی ابتدا اکبر را برای کلی (که کلی همان اوسط بود) به توسط علت اثبات می کردیم و به توسط این کلی، برای جزئی این کلی که اصغر بود اکبر را اثبات می کردیم. پس اکبر برای اصغر با علتی که علت بعیده است ثابت می شد. مصنف می فرماید با اینکه اکبر برای اصغر در قیاس دوم مع الواسطه و با علت بعید ثابت شده بود باز هم برهان «لم» است چون «و لیس برهان اللم...» یعنی برهان «لم» این نیست که فقط علت قریبه و بلاواسطه را عطا کند بلکه می تواند علت مع الواسطه و بعیده را هم عطا کند یعنی برهان لم می تواند از طریق علت بعیده ما را به نتیجه برساند.

ص: ۲۸۱

ترجمه: نیست برهان «لم» عبارت از برهانی که علت قریبه بالفعل را فقط به ما می دهد (بلکه در فرضی هم که علت بعیده و علت مع الواسطه را به ما داد باز هم برهان لم حاصل می شود)

علت بعیده بعد از اینکه علت قریبه می آید، بالفعل می شود یعنی تاثیر خودش را می گذارد یعنی وقتی واسطه آمد علت بعیده، بالفعل می شود. قبل از اینکه واسطه بیاید (مراد از «قبل» قبلِ رتبی است نه قبل زمانی یعنی بین علت بعیده و معمول، زماناً فاصله نمی شود بلکه رتبهً فاصله می شود ابتدا علت بعیده است بعدا علت قریبه است و بعدا معلول است. علت «بعیده» قبل از آمدن علت قریبه است و واسطه، علت بالفعل نیست بعدا که علت قریبه می آید و این علت قریبه، اثر علت بعیده را می تواند به معلول برساند در اینصورت علت بعیده، بالفعل می شود.

اما علت قریبه از همان ابتدا که می آید بالفعل است یعنی ثاثیر گذار است علت وقتی در معلول تاثیر می کند بالفعل است. مصنف برای علت قریبه، قید بالفعل می آورد، علت بعیده هم به کمک علت قریبه بالفعل می شود اما خودش بالقوه است اینکه می گوییم «بالقوه» است یعنی با علت قریبه، بالفعل می شود یعنی وقتی علت قریبه می آید فیضِ علت بعیده را به معلول می رساند آن علت بعیده برای معلول، بالفعل می شود. اگر چه برای خودش از ابتدا بالفعل است اما برای معلول، الان بالفعل می شود (یعنی الان که حکم بعیده را علت قریبه به معلول رسانده است)

ص: ۲۸۲

کلمه «فقط» حصری که از عبارت مصنف فهمیده می شود را تاکید می کند یعنی بیان می کند که برهان «لم» منحصر در این فرض نیست. کلمه «فقط» همین حصری که از عبارت فهمیده می شود را می فهماند.

(بل هو برهان لم و ان لم یفعل ذلک)

«ذلک» اشاره دارد به عطایی که از «یعطی» فهمیده می شود.

برهان «لم»، برهان «لم» است ولو اینکه این عطا را انجام ندهد (یعنی علت قریبه را عطا نکند بلکه علت بعیده را عطا کند)

(بعد ان یکون انما یبین ما یبین بالعله و الیقین)

«بالعله والیقین» متعلق به «انما یبین» است.

بعد از اینکه بیان از طریق علت بود برهان لم حاصل می شود و برای ما فرق نمی کند این علتی که می آید مع الواسطه باشد یا بلاواسطه باشد.

یعنی برهانی که داریم برهان لم است ولو علت قریبه را عطا نکرد اما به این شرط که اگر بیانش بالعله و الیقین بود برهان، برهان لم است ولو این علت، علت قریبه نباشد.

ترجمه: بعد از اینکه این قیاس، آنچه را بیان می کند اگر با علت و یقین بیان کرد برهان لم می شود (یعنی بیانش اگر بیان یقینی و به توسط علت بود برهان لم می شود ولو این علتش مع الواسطه باشد)

(و کان ینحل البیان فیه الی العلل)

«و کان» به معنای «بعد ما کان» است.

بعد از اینکه بیان در این قیاس مرکب و برهان منحل به علل شد یافتیم که علل در این قیاس بکار رفته است و ما از علل به نتیجه رسیدیم. در اینصورت می فهمیم برهان ما برهان «لم» است ولو این علل، علل مع الواسطه باشد نه بلاواسطه تا اینجا تتمه بحثی بود که در جلسه گذشته گفتیم.

ص: ۲۸۳

صفحه ۹۱ سطر ۱۸ قوله (و الذی سنقوله)

مصنف از اینجا اعتراض را وارد می کند. اعتراض این است که کلام شما در اینجا با کلامی که در آینده می گویید نمی سازد

بیان اعتراض: شما (مصنف) در آینده می گویید اگر علت، علت مع الواسطه باشد برهان ما برهان «لم» نیست. اما در اینجا می گویید علت مع الواسطه مزاحم با برهان «لم» بودن نیست.

جواب: مصنف می فرماید تناقض وجود ندارد آنچه که ما در آینده می گوییم الان توضیح می دهیم و با آنچه الان گفتیم اگر مقایسه کنید معلوم می شود که تناقضی نیست.

ما در آینده می گوییم: گاهی علتی که در برهان ذکر شد، علت مباشر نیست. علت مباشر چیز دیگری است و ما به جای علت مباشر، علت دیگری نشاندیم به تعبیر بهتر، علت قریبه را نیاوردیم بلکه علت بعیده را آوردیم و به مخاطب القا کردیم. علت بعیده دخالت کرده است و علت قریبه هم موجود است این دو حالت دارد ۱_ یا از طریق علت بعیده یا از هر طریق دیگری علت قریبه را می شناسیم ۲-یا اینکه فقط علت بعیده را می شناسیم و علت قریبه به ذهن ما نمی آید. در مجموع ما از علت بعیده استفاده کردیم الان دو حالت اتفاق می افتد یا بعد از اینکه از علت بعیده استفاده کردیم علت قریبه را مقدما یا موخرا کشف کردیم یا علت قریبه را کشف نکردیم.

اگر علت قریبه را کشف کنیم برهان ما برهان «لم» است با اینکه علت بعیده را ذکر کردیم. اما اگر تا آخر فقط علت بعیده نزد ما روشن بود و به علت قریبه نرسیدیم این برهان را لمی می گوییم (با اینکه از علت استفاده کردیم ولی چون علت مباشر (یعنی علت قریبه) را نیافتیم این برهان، برهان لم نیست در جایی که ما علت قریبه را می شناسیم ولو علت بعیده را ذکر کردیم ولی چون علت قریبه را هم شناختیم کانه از علت قریبه به معلول رسیدیم و برهان ما، برهان «لم» می شود

اما در جایی که ما علت بعیده را ذکر کردیم و علت قریبه را نشناختیم و تا آخر برای ما مبهم ماند در اینصورت از علت مباشر به معلول نرسیده و برهان ما «لم» می شود.

حال اگر ما نحن فیه را ملاحظه کنید می گوییم علت بعیده، علتی است که اکبر را برای اوسط در قیاس دوم ثابت می کند و به توسط اوسط، برای اصغرِ قیاس دوم اثبات می کند. آن علت بعیده شناخته می شود. واسطه هم که اوسط و علت قریبه است شناخته می شود و ما از علت بعیده به این واسطه می رسیم و از واسطه (که علت قریبه است) به حکم اصغر می رسیم یعنی علت قریبه شناخته می شود و بعد از شناختن علت قریبه ما به معلول می رسیم این، برهان «لم» است ما در آینده نمی گوییم: اگر از علت بعیده، علت قریبه را شناختی و معلول را یافتی برهانِ «لم» نیست. بلکه در آینده می گوییم اگر علت بعیده را شناختی اما علت قریبه را نشناختی برهان، برهان لم است و ما در ما نهی فیه علت بعیده را شناختیم و علت قریبه را هم شناختیم.

اگر در آیند بگوییم بعد از شناختن علت بعیده و شناختن علت قریبه اگر به برهان لم پی بردیم تناقض گفتیم اما ما در اینجا این را نمی گوییم بلکه ما در اینجا علت قریبه را شناختیم در آینده می گوییم اگر علت قریبه را نشناسی برهان، «لمی» است پس بین مطلبی که اینجا می گوییم و مطلبی که در آینده می گوییم تنافی وجود ندارد.

ص: ۲۸۵

مصنف در اینجا اینگونه مثال می زند و می گویم «کل ج ب» و «کل ب ا»، «فکل ج ا». «ب» حد وسط است علت بثوت «ا» که اکبر است برای «ج» که اصغر است (یعنی علت نتیجه، چون «کل ج ا» همان نتیجه است) علت خود «ب» نیست بلکه علت «د» است و ما «ب» را جای «د» نشاندیم حال اگر ما از طریق «ب» (قبل از تشکیل قیاس یا بعد از تشکیل قیاس) فهمیدیم که علت واقعا «د» است می توانیم بگویم که قیاس ما «لم» است اما اگر تا آخر به نظر می رسید که علت، «ب» است و «د» را کشف نکردیم برهان ما برهان «لم» نیست پس قیاس را تشکیل دادیم و در قیاس حد وسط را که «ب» است می آوریم که در واقع علت مباشر نیست و «د» علت مباشر است. اگر توانستیم ثابت کنیم که «ب» همان «د» است می توان گفت که برهان ما «لم» است اگر نتوانستیم ثابت کنیم برهان ما «لم» نیست.

اما چگونه می توانیم ثابت کنیم که علت، «د» است؟

می فرماید قبل از اینکه ما این قیاس را تشکیل بدهیم یا بعد از اینکه این قیاس را تشکیل دادیم می توانیم قیاس دیگر تشکیل بدهیم و اینطور بگوییم که «کل دا» (یعنی «ا» که اکبر است را بر حد وسط که «ا» است بار کنیم) «و کل ب د»، نتیجه می گیریم «فب ا» یعنی به جای «ب» می توانیم «د» را بگذاریم. چون «ب» را با «د» یکی کردیم در اینصورت آن «د» که علت بوده دخالت می کند و در علم ما در آن قیاسی که ذکر کردیم «د» دخالت می کند ولو به ظاهر «ب» دخالت کرده است. (این قیاس را به صورت شکل چهارم تشکیل دادیم)

ص: ۲۸۶

دقت شود در این قیاس دوم که تشکیل دادیم می خواهیم کبرای قیاس اولی (که «کل ب ا» است) را بدست بیاوریم یعنی می گوییم «کل ب د»، «و د ا» «فب ا» این «فب ا» کبرای همان قیاسی است که ما داشتیم بحث می کردیم یعنی با یک قیاس دیگری، کبرای قیاس اول را درست می کنیم و وقتی کبرای قیاس اول درست شد «ب» در واقع علت می شود چون جانشین «د» می شود و برهان، برهان «لم» می شود. به شرطی که ما «ب» را به جای «د» بگذاریم یعنی «ب» و «د» را یکی کنیم. یعنی بگوییم «کل ب د» و «و کل دا» «فکل ب ا» این نتیجه، کبرای همان قیاس اولی است که تشکیل داده بودیم حال به جای «د»، «ب» را گذاشتیم. «د» می توانست برهان ما را «لم» کند حال «ب» که به جای «د» آمده برهان ما را لم می کند اما اگر نتوانستیم قیاس دوم را درست کنیم و نتوانستیم بگوییم «کل ب د» «و لک د ا»، «فکل ب ا». یعنی اگر کبرای قیاس اول را نتوانستیم با قیاس دوم درست کنیم در اینصورت «ب» که درواقع علت نبوده و جانشین «د» نبوده دارد دخالت می کند و برهان را برهان لم نمی کند.

پس مهم این است که ما بعد از تشکیل قیاس اول یا قبل از تشکیل قیاس اول، قیاس دوم را تشکیل دهیم و ثابت کنیم که «ب» و «د» یکی هستند یعنی «ب» می تواند جانشین «د» شود در اینصورت شان «د» را که علیت است به «ب» می دهیم و «ب» علت می شود و در قیاس اول که «ب» را به عنوان حد وسط ذکر کردیم علت به عنوان حد وسط ذکر می شود و اگر علت ذکر شد برهان ما برهان لم می شود اگر نتوانستیم این کار را کنیم یعنی فقط قیاس اول را گفتیم و قیاس دوم را نتوانستیم قبل از قیاس اول یا بعد از قیاس اول بیاوریم و نتوانستیم «ب» را جانشین «د» کنیم در اینصورت برهانی که از «ب» استفاده کرده لمی است

می توان مثال را اینگونه گفت «کل انسان حیوان»، «و کل حیوان جسم»، «فکل انسان جسم»، در اینجا حیوان، علت قریبه است یعنی به جای همان «د» در مثال قبلی است. اگر ما گفتیم «کل انسان جسم»، «و کل جسم کذا» نتیجه گرفتیم «فکل انسان کذا». در اینصورت جسم را حد وسط قرار دادید در حالی که قبل از جسم، حیوان باید حد وسط قرار بگیرد. حال ما یک قیاس تشکیل می دهیم تا نتیجه بدهد که«کل حیوان جسم» در اینصورت به جای جسم که در قیاس اول داشتیم می توانیم حیوان را بگذاریم.

آیا با علت بعیده می توان برهان «لم» درست کرد؟/فصل ۸/مقاله ۱/برهان شفا. ۹۲/۰۹/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۹۱ سطر ۱۹ قوله (والذی سنقوله)

موضوع: آیا با علت بعیده می توان برهان «لم» درست کرد؟/فصل ۸/مقاله ۱/برهان شفا.

مصنف فرمود که در قیاس مرکب ممکن است حد وسط، علت باشد ولی علت بعیده باشد. سپس فرمود: لازم نیست که در برهان «لم» علت، حتما علت قریبه باشد بلکه اگر علت بعیده هم باشد برهان را برهان «لم» می کند بنابراین در قیاس مرکب اگر علت، علت بعیده است مانعی ندارد که برهان، برهان «لم» باشد یعنی علت بعیده هم می تواند برهان «لم» درست کند همانطور که علت قریبه می تواند.

بیان اشکال: شما (مصنف) بعد از این خواهید گفت که با علت بعیده نمی توان برهان «لم» درست کرد چرا الان می گویید علت بعیده برهان «لم» درست می کند؟ حرف شما در اینجا با حرفی که در آینده می گویید ناسازگار است.

ص: ۲۸۸

جواب: مصنف می فرماید آن چیزی که ما در آینده می گوییم بیانش این است که علت بعیده گاهی باعث ثبوت الاکبر للاصغر می شود و ما نمی دانیم که علت قریبه چیست. گاهی هم باعث ثبوت الاکبر للاصغر می شود و ما می دانیم که علت قریبه چیست. در هر دو حال علت بعیده در اختیار ما هست گاهی علت قریبه را می شناسیم و می توانیم جانشین علت بعیده کنیم گاهی نمی شناسیم و علت بعیده همچنان علت بعیده باقی می ماند. در جایی که ماعلت قریبه را می شناسیم و می توانیم جانشین بعیده کنیم برهان ما «لم» می شود و در جایی که علت قریبه را نمی شناسیم و نمی توانیم به جای بعیده، قریبه بیاوریم برهان ما «لم» نیست. در قیاس مرکب این وضع اتفاق نمی افتد که ما دسترسی به علت قریبه نداشته باشیم.

بلکه همیشه دسترسی به علت قریبه داریم چون علت قریبه، کلی است که ما از آن به مصداق می رسیم. وقتی مصداق را داشتیم کلی را هم داریم بنابراین علت قریبه را حتما داریم. زیرا علت قریبه، کلی آن مصداقی است که ما در قیاس آوردیم و وقتی مصداق در قیاس بیاید کلی آن هم هست. در قیاس مرکب، ما از اوسطِ در قیاس دوم به اصغرِ در قیاس دوم می رسیم یعنی به ثبوت الاکبر للاصغر می رسیم در حالی که اوسط در قیاس دوم کلیِ اصغرِ قیاس دوم است. ما از حکمی که روی کلی

بـار شـده به مصـداق می رسـیم، علت قریبه را می شناسـیم بنـابراین می توانیم بگوییم برهان ما، برهان «لم» است فقط در جایی نمی توانیم بگوییم که برهان ما، برهان «لم» است که علت بعیده بکار رفته و ما علت قریبه را که جانشـین علت بعیده کنیم نمی شناسیم.

مصنف مثال می زند که مثال را در جلسه گذشته مفصلا توضیح دادیم و الان به صورت مجمل می گوییم: فرض کن «ج» اصغر است و «ب» اوسط است و «ا» اکبر است. سپس قیاس را تشکیل بدهید و بگویید «کل ج ب»، «و کل ب ا»، «فکل ج ا». فرض کنیم «ب» که حد وسط است علت بعیده باشد و علت قریبه «د» باشد. در اینصورت یا «د» را می شناسیم و می توانیم به جای «ب» بگذاریم که برهان ما، «لم» می شود یا «د» را نمی شناسیم و نتوانستیم به جای «ب» بگذاریم، در این صورت برهان ما، غیرِ «لم» می شود. چه وقت می توانیم «د» که علت قریبه است را بشناسیم و به جای «ب» بگذاریم؟ در وقتی که بتوانیم چنین قیاسی تشکیل دهیم که «ب» و «د» را یکی کنیم و اینطور بگوییم «کل ب د»، «و کل د ا»، «فکل ب ا».

در این قیاس «د» و «ب» را یکی کردیم و حد وسط که علت بعیده است را با علت قریبه یکی کردیم. در اینصورت که نتیجه گرفتیم «فکل ب ا» این نتیجه، همان کبرای قیاس اول است حال قیاس اول را کامل کرده و حکم می کنیم که قیاس اول، برهان «لم» است.

توضیح مثال: ما به جای «ج»، لفظ «انسان» می گذاریم و به جای «ب» لفظ «حیوان» می گذاریم وبه جای «ا» لفظ «یشغل مکاناً» می گذاریم.

حال قیاس اول را تشکیل می دهیم و می گوییم:

ص: ۲۹۰

صغری: کل انسان حیوان.

کبری: و کل حیوان یشغل مکانا.

نتیجه: فکل انسان یشغل مکانا.

حیوان، علت قریبه برای اشغال مکان نیست بلکه علت بعیده است. جسم، علت قریبه برای اشغال مکان است. چون هر جسمی، اشغال مکان می کند. حیوان هم چون فردی از جسم است اشغال مکان می کند. یا بگو حیوان چون نوعی از جسم است اشغال مکان می کند حیوان بما اینکه حیوان است حساس و متحرک بالاراده است اما این حیوان به لحاظ جسمیتش اشغال مکان می کند پس حیوان، علت قریبه برای اشغال مکان نیست بلکه علت بعیده است. علت قریبه برای اشغال مکان، جسم است. ما علت قریبه را در اینجا شناختیم لذا می توان در قیاس اول به جای علت بعیده که حیوان است علت قریبه را که جسم است قرار بدهید و اینطور بگویید «کل انسان جسم»، «و کل جسم یشغل مکانا»، «فکل انسان یشغل مکانا». اینجا برهان ما، برهان «لم» می شود. چون آن قیاس قبلی را می توان به این قیاس تبدیل کرد و اگر این قیاس، «لم» است آن قیاس قبلی هم، «لم» می شود. راه دیگری هم هست اما نه اینکه حد وسط در قیاس اول را عوض کنید چون ما الان عوض کردیم و به جای علت بعیده، علت قریبه را گذاشتیم. این کار را نکنید بلکه یک قیاس دیگری تشکیل بدهید که در آن قیاس، «ب» و «د» را با هم مقایسه کنید.

یعنی «ب» که حیوان است و «د» که جسم است. اینطور بگویید که «کل حیوان جسم»، «و کل جسم یشغل مکانا»، «فکل حیوان یشغل مکانا». این «فکل حیوان یشغل مکانا» کبرای همان قیاسی بود که ابتداءً تشکیل دادیم. الان کبری را درست کردیم و از طریق جسم که علت قریبه است به کبری رسیدیم پس کبری که می گوید «کل حیوان یشغل مکانا» تمام شد. همین کبرایی که تمام است در قیاس اول بکار رفت. قیاس اول این بود: «کل انسان حیوان»، «و کل حیوان یشغل مکانا». حال از طریق قیاس جدیدی که درست کردیم این کبری را بدست آوردیم چون کبری را از طریق قیاس جدیدی بدست آوردیم مطمئن شد و لذا این کبری که در قیاس اول بکار رفته بود قیاس اول، برهان «لم» می شود اگر نتوانستیم «د» که علت قریب بود را پیدا کنیم (مراد از «د» جسم بود) ما از «حیوان» به «یشغل مکانا» رسیدیم که علت بعیده بوده است.

ص: ۲۹۱

نمی توانیم چیزی جانشین «حیوان» کنیم و نمی توانیم قیاسی تشکیل بدهیم که کبرای قیاس اول را درست کند لذا قیاس اول نمی تواند برهان «لم» باشد. پس در جایی که ما از علت بعیده استفاده می کنیم اگر علت قریبه را نشناسیم برهان ما، برهان «لم» نیست اما علت قریبه را بشناسیم و بتوانیم جایگزین علت بعیده کنیم برهانی که از علت بعیده استفاده کرده برهان «لم» است. در این مثالی که زدیم علت قریبه را شناختیم و جایگزین علت بعیده کردیم و برهان «لم» را درست کردیم اما اگر در جایی نتوانستیم «د» را که علت قریبه است بشناسیم و «ب» که علت بعیده بود در قیاس، ثابت ماند آن قیاسی که از علت بعیده استفاده کرده برهان «لم» نیست. پس اینطور نیست که مطلقا ما بگوییم برهانی که از علت بعیده استفاده کرده برهان «لم» نیست تا شما اشکال کنید که چگونه این برهان خودتان را (که مراد قیاس مرکب است) که از علت بعیده استفاده کرده «لم» گرفتید. ما همه جا منکر «لم» بودن قیاسی که از علت بعیده استفاده کرده نیستیم بلکه در بعضی جاها منکر هستیم. ما نحن فیه از آن موارد نیست پس می توانیم در ما نحن فیه حکم کنیم که برهان، برهان «لم» است در حالی که بعضی براهینی را که از علت بعیده استفاده نمی کنند برهان «لم» نمی دانیم. آن بعضی را که «لم» نمی دانیم غیر از این قیاس مرکبی است که حکم به «لم» بودنش می کنیم لذا بین کلام فعلی ما و کلامی که در آینده می گوییم تناقض نیست.

ص: ۲۹۲

توضیح عبارت

(والذی سنقوله من ان البرهان اذا اعطی العله البعیده من الحد الاکبر لم یکن برهان لم)

آنچه که بعداً خواهیم گفت عبارت از این است که برهان وقتی علت بعیده را عطا کرد برهان «لم» نخواهد بود.

در بسیاری از عبارتها مثل «من الحد الاکبر»، «من» را به معنای «نسبت به» معنی می کنیم در اینجا هم اینگونه معنی می کنیم و می گوییم «علت بعیده نسبت به حد اکبر را عطا کرده» یعنی آن که نسبت به حد اکبر علت بعیده است یا بگویید نسبت به ثبوت اکبر للاصغر علت بعیده است. اگر برهان ما، چیزی را که نسبت به حد اکبر، علت بعیده است عطا کرد این برهان، برهان «لم» نخواهد بود.

ما این مطلب را در آینده خواهیم گفت.

مصنف می گوید آن چیزی که درآینده می گوییم معنایش این است که الان می خواهیم بخوانیم و منافات ندارد با آنچه که در اینجا گفتیم.

(فهو ان یکون مثلا الحد الاصغر ج و الحد الاوسط ب و الحد الاکبر ا)

«فهو» یعنی الذی سنقوله.

آن چیزی که بعداً می گوییم این است که مثلا حد اصغر «ج» باشد (که در مثال ما «انسان» شد) و حد اوسط، «ب» باشد (که در مثال ما «حیوان» شد) و حد اکبر، «ا» باشد (که در مثال ما «یشغل مکانا» شد. می توان به جای «یشغل مکانا»، «متحیزا» گذاشت و گفت «کل حیوان متحیزا»)

(لکن ب لیس عله قریبه لکون ج ا)

«کون ج ا» یعنی ثبوت الاکبر للاصغر.

لکن «ب» که حد وسط است علت قریبه برای بودن «ج»، «ا» نیست یعنی، علت قریبه برای ثبوت اکبر للاصغر نیست.

(انما هو علة لذلك لاجل انه د)

ضمیر «هو» و «انه» به «ب» بر می گردد که حد وسط است.

«علة لذلك» یعنی «علة لکون ج ا» یعنی «علة لثبوت الاکبر للاصغر».

چرا «ب» علت برای ثبوت اکبر للاصغر شده است چون «ب»، «د» بوده لذا توانسته علت برای ثبوت اکبر للاصغر شود. پس باید بیان کنیم که «ب»، «د» است اگر توانستیم بیان کنیم برهان ما، «لم» می شود اگر نتوانستیم بیان کنیم برهان ما، «لم» نیست.

(و اذا اعطینا ان ب ا لم یخل اما ان یکون یقینا لنا ان ب ا و مقبولا عندنا او لایکون)

در قیاس اول اینطور گفتیم «کل ج ب»، «کل ب ا» که کبری عبارتست از «کل ب ا».

مصنف می فرماید که اگر کبری را عطا و القا کردید یکی از سه حالت اتفاق می افتد:

حالت اول: کبری اصلا مقبول نیست و قبول نداریم. مصنف می فرماید اگر قبول ندارید اصلا قیاس تشکیل نمی شود. چه رسد به این که برهان تشکیل شود آن هم برهان «لم» تشکیل شود.

حالت دوم: کبری را قبول داریم ولی توجه به «ب» داریم و «د» را کشف نکردیم یعنی همین «کل ب ا» را تا آخر حفظ می کنیم و به جای «ب» نمی توانیم «د» بگذاریم یعنی «کل حیوان متحیز» را می آوریم و به جای آن نمی توانیم «کل جسم متحیز» را بیاوریم چون جسم را نشناختیم، در این صورت برهان تشکیل می شود ولی برهان ما، «لم» نیست چون از علت بعیده استفاده می کند.

ص: ۲۹۴

حالت سوم: کبری را قبول داریم و می گوییم «کل ب ا» اما به جای «ب» می توانیم «د» را بگذاریم یعنی علت قریبه را بشناسیم و به جای علت بعیده قرار دهیم . بتوانیم به جای «کل حیوان متحیز»، «کل جسم متحیز» بگذاریم. در این صورت برهان ما، برهان «لم» خواهد بود.

آنچه که ما در آینده توضیح می دهیم با آنچه که الان گفتیم فرق می کند.

آنچه که الان در قیاس مرکب گفتیم در جایی است که می توانیم به جای علت بعیده، علت قریبه را بگذاریم یعنی به جای «ب» می توانیم «د» را بگذاریم و گفتیم چنین برهانی، برهان «لم» است اما آن که بعدا می گوییم یا آن است که کبرایش معقول نیست یا کبری، علت بعیده دارد وعلت بعیده را نمی توانیم به علت قریبه تبدیل کنیم.

در همین مثالی که زدیم حیوان، نوع جسم بود ما نوع را آوردیم اما جنس آن را نمی شناسیم. این کثیرا اتفاق می افتد. شما به طور کلی اینطور بگویید که نوعی را در حد وسط قرار بدهید ولی کبری را خاصیتِ جنسِ این نوع قرار بدهید یعنی تحیز، خاصیتِ جسم است و جسم هم جنسِ حیوان است شما نوع را حد وسط قرار دادید یعنی حیوان را حد وسط قرار دارید با این که باید جنس این حیوان را که جسم است حد وسط قرار می دارید چون متحیز را می آورید و متحیز خاصیت جسم است و خاصیت حیوان نیست در چنین حالتی که شما نوع را حد وسط قرار دادید اگر جنسِ آن را نشناسید علت قریبه را نمی توانید بیاورید زیرا علت قریبه آن جنس است علت قریبه در مثال ما جسم بود که جنس حیوان بود و چون آن را شناختیم. آن را آوردیم اما در یک جا جنسِ این نوع را نمی شناسید و نوع را حد وسط قرار دادید خاصیت را هم که آوردید خاصیت جنس است جنس نسبت به آن خاصیت، علت قریبه می شود و نوع نسبت به آن خاصیت علت بعیده شود. شما علت بعیده را آوردید جنس را هم که علت قریبه است نمی شناسید و آن را نیاوردید در اینجا برهان شما، برهان لم نیست. البته ما هر مثالی که بزنیم جنس و نوع آن را می شناسیم شمابه جایی مثال بزنید که جنس و نوع آن را نمی شناسیم.

ص: ۲۹۵

ترجمه: اگر به مخاطب خودمان القا کردیم که «ان ب ا» (که مراد کبری است یعنی اگر به مخاطب خودمان کبری را القا کردیم) یا این «ان ب ا» برای ما یقین و مقبول است یا یقین و مقبول نیست.

(فان لم یکن مقبولا لم یکن هذا القیاس برهانا فضلا عن ان یکون برهان ان)

اگر مقبول نباشد اصلا برهان نیست تا بحث کنیم که برهان «ان» است.

(و ان کان مقبولا لا من جهه د لم یکن یقیننا بان کل ب ا یقینا تاما)

اما اگر مقبول باشد یا از جهت «د» مقبول است (یعنی آن علت قریبه آمده و مقبول است) برهان لم است یا از جهت «د» مقبول نیست که اگر از جهت «د» مقبول نباشد برهان، «لم» نیست.

ترجمه: اگر این برهان مقبول باشد اما نه از جهت «د»، یقین ما به اینکه «کل ب ا» یقین تام نخواهد بود یعنی کبری، یقین به یقین تام نیست و اگر کبری یقین به یقین تام نیست نتیجه هم یقین به یقین تام نیست.

(و کان انتاجنا ان کل ج ا لانه ب غیر متیقن یقینا دائما تاما)

انتاج ما که می گوید «کل ج ا» و اکبر را برای اصغر ثابت می کند چون حد وسط دخالت کرده یقین دائمی تام نخواهد بود یعنی وقتی کبری، یقین دائمی نداشت نتیجه هم یقین دائمی نخواهد داشت و متیقن نخواهد بود.

(فاما اذا کان قد تقدم العلم بان کل ب ا لاجل ان د ا او تاخر فعلم ذلک فان البرهان حینئذ لا یکون برهان ان مجردا)

اما اگر ما یک قیاس دیگری درست کردیم و توانستیم «د» را به جای «ب» بگذاریم و کبرایی را که «کل ب ا» بود را توانستیم به «کل د ا» تبدیل کنیم یا از طریق «د» توانستیم ثابت کنیم که «کل ب ا» در این صورت برهان ما برهان «لم» می شود.

«قد تقدم العلم او تاخر» یعنی قبل از اینکه این قیاس را تشکیل بدهیم (مراد از قیاس این است: «کل ج ب»، «و کل ب ا»، «فکل ج ا») توانستیم قیاس دیگر را تشکیل دهیم («کل ب د»، «و کل د ا»، «فکل ب ا») و کبری را بدست آوردیم پس قبل از اینکه این قیاس اول را بدست آوریم کبرای آن را با قیاس دیگر بدست آوردیم. یا بعد از اینکه قیاس اول را بدست آوریم کبرای آن را با قیاس دیگر بدست آوردیم. در هر دو صورت که برای بدست آوردن کبری، قیاس دیگری تشکیل دادیم، قیاسِ منظور ما (که همان قیاس اول است یعنی «کل ج ب»، «و کل ب ا»، «فکل ج ا» است) قیاس لم می شود.

«بان کل ب ا لاجل ان د ا: اگر از «کل د ا» استفاده کردیم یعنی گفتیم «کل ب د»، «و کل د ا»، «فکل ب ا» یعنی «کل ب ا» را از «کل د ا» بدست آوردیم یعنی از قیاسی که در آن «کل د ا» است «کل ب ا» در آوردیم در اینصورت کبرای قیاسِ منظورِ ما، یقینِ تام می شود نتیجه آن هم یقین تام می شود.

ص: ۲۹۷

«فعلم ذلک» یعنی دانسته شد که «کل ب ا» چون«کل د ا» است.

«فان البرهان ...» در این هنگام که «کل ب ا» را از طریق «کل د ا» بدست آوردید تنها برهان «ان» نیست بلکه برهانی است که ما می توانیم اسم آن را «لم» بگذاریم.

اگر ثبوت محمول برای موضوع در قیاس، از طریق سبب نباشد یقیین پیدا نمی کنیم. ۹۲/۰۹/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

صفحه **۹۳** سطر اول قوله (الفصل التاسع)

موضوع: اگر ثبوت محمول برای موضوع در قیاس، از طریق سبب نباشد یقیین پیدا نمی کنیم.

در فصل هشتم گفتیم که اگر ثبوت محمول برای موضوع در قضیه ای سبب داشته باشد ما این ثبوت را باید از طریق سبب بیابیم، در آن صورت است که یقین تام پیدا می کنیم به این قضیه ای که محمولش برای موضوعش از طریق سبب درست شده است. و اگر از طریق سبب نیابیم یقین پیدا نمی کنیم یا اگر یقین پیدا کنیم یقین ما موقت است. حال در فصل نهم این سوال مطرح است که اگر ثبوت محمول برای موضوع در قضیه ای سبب نداشته باشد (در فصل قبل گفتیم سبب دارد و ما گاهی از سبب پیش می آییم و گاهی از سبب پیش نمی آییم) چه کار کنیم آیا می توانیم یقین پیدا کنیم یا نه؟

دقت شود که فرض را رها نکنید. فرض ما در این فصل این است که محمولی برای موضوع ثابت شده و برای این ثبوت سببی نیست. حال بحث را با همین عنوان شروع می کنیم و می گوییم گاهی از اوقات اصلا قضیه طوری است که وساطتِ سبب بین محمول و موضوع ممکن نیست یعنی نمی تواند سبب داشته باشد. محمول، ذاتی موضوع است و ذاتی، سبب ندارد چون ثبوتِ ذاتی برای ذات نیاز به سبب نداد. اگر محمولی، ذاتی موضوع باشد امکان ندارد بین موضوع و محمول، سبب واسطه شود. اما گاهی امکان دارد که سبب واسطه شود ولی سبب نیست یا به آن توجه نداریم.

ص: ۲۹۸

پس گاهی اینگونه است که اصلا سببی بین موضوع و محمول ممکن نیست یکبار هم اتفاق می افتد که سبب، ممکن است ولی نداریم در این صورت می توان یقین تام بدست بیاوریم چون خود ذات موضوع در چنین قضایایی سبب برای ثبوت محمول هست یعنی در واقع می توان گفت در اینجا سبب است و خود ذات موضوع، سبب است و لازم نیست سبب بیرونی بیاید.

اما در جایی که سبب وجود نداشته باشد مصنف راه یقین تام را می بندد چون اگر از طریق سبب برود می گوید خلف فرض شد و اگر از غیر سبب برود می گوید یقین تام نشد. سپس متوجه می شود که در اینجا راه دیگر موجود است و آن، راه استقراء و تجربه است لذا استقراء و تجربه را مطرح می کند پس این دو کلمه که در عنوان فصل آمدند به همین جهت آمدند.

مصنف می گوید ما نمی توانیم محمول را برای موضوع که کلی است از طریق سبب ثابت کنیم لذا افراد موضوع را ملاحظه می کنیم و محمول را برای هر فرد فرد استقرا می کنیم. و در پایان نتیجه می گیریم که پس محمول برای کل موضوع است وقتی که برای کل موضوع بود برای کلی موضوع هم اثبات می شود. پس حکم را از طریق سبب نتوانستیم برای موضوع ثابت کنیم ولی توانستیم برای افراد موضوع با استقراء ثابت کنیم و بعداً نتیجه بگیریم که پس حکم برای کلی، موجود است یعنی برای خود موضوع موجود است. آیا این امکان دارد؟ مصنف ثابت می کند که امکان ندارد. سپس مصنف به سراغ تجربه می رود و در تجربه قبول می کند که این امکان دارد چون تجربه، قیاس خفی دارد که بحث آن بعداً می آید.

ص: ۲۹۹

پس توجه کنید، در جایی که محمول، ذاتی موضوع است در آنجا یقین تام را حاصل می کند و اشکالی هم نمی کند ولی در جایی که محمول، ذاتی موضوع نیست ابتدا از طریق قیاس می خواهد اقدام کند و یقین تام درست کند، می گوید از طریق قیاس نمی شود لذا از طریق استقرا درست می کند که استقراء حالات مختلف پیدا می کند و همه حالات را باطل می کند یعنی ثابت می کند که از طریق استقراء هم نمی توان یقین تام پیدا کرد.

پس در اینجا سه بحث مطرح می شود.

بحث اول: جایی که محمول، ذاتی موضوع باشد.

بحث دوم: جایی که محمول، ذاتی موضوع نباشد. در این فرض دوم دو بحث وجود دارد.

الف: آیا با قیاس می توانیم یقین تام پیدا کنیم یا نمی توانیم.

ب: آیا با اسقراء می توانیم یقین تام پیدا کنیم یا نمی توانیم.

در هر دو صورت ثابت می کند نمی توانیم یقین پیدا کنیم.

سوال: سوالی که سائل می کند این است که اگر در وجود، ثبوت محمول سبب ندارد چگونه در بیان برای ثبوت محمول، سبب می آورید. (مراد از «بیان»، استدلال است یعنی قیاسی که تشکیل می دهیم) اگر خارج از استدلال، ثبوت این محمول برای موضوع سبب ندارد شما چگونه در استدلال، سبب می آورید؟ این، سوال سائل است که مصنف شروع به جواب دادن می کند.

جواب مصنف: ابتد ببینیم که سبب چیست؟ سبب را به فاعل، غایت، ماده و صورت تقسیم کردند بعضی، موضوع را هم اضافه کردند و گفتند موضوع، سببِ وجود عَرَض است چون تا موضوع نباشد عرض وجود نمی گیرد، عرض چون محل می خواهد احتیاج به موضوع دارد.

بعضی، شرط را اضافه کردند و گفتند شرط هم جزء علت است عدم المانع هم جزء علت است چرا علت را منحصر در این ۴ تا می کنید چرا شرط و عدم المانع و موضوع را جزء علل نمی شمارید؟ (علتهای معدّه که علت نیستند).

موضوع را ملحق به قابل کردند چون موضوع با ماده از جهت قبول فرقی ندارد. هر دو، قبول می کنند چون ماده، قبول صورت می کند که جوهر است و موضوع، قبول حالّی را که عرض است می کند.

اما در مورد شرط و عدم المانع اختلاف است بعضی، این دو را ملحق به فاعل می کنند و می گویند اگر فاعل بخواهد تاثیر گذار باشد شرط و عدم المانع را لازم دارد اما بعضی آن ها را ملحق به قابل می کنند و می گویند اگر این شیء بخواهد اثر فاعل را قبول کند شرط و عدم المانع را لازم دارد. بعضی می گویند اگر شرط از قبیل آله باشد باید ملحق به فاعل باشد و اگر چیز دیگر باشد باید به قابل ملحق شود. ما کاری نداریم که کدام یک از اقوال حق است بلکه می بینیم کاری می کنند که اجزاء علت، همان ۴ تا بماند و بیشتر نشود. پس علت، این ۴ تا شد و هر کدام به تنهایی علت ناقصه است.

سوال: اگر بخواهیم علت تامه درست کنیم چگونه از این ۴ تا درست می کنیم؟

جواب: ما یک تفصیل مختصری می دهیم که خارج از بحث است ولی چون مفید است می کنیم:

در اینجا چهار حالت داریم:

حالت اول: اگر فاعل، موجَب باشد (موجَب باشد یعنی هدفی را در نظر نگیرد) و فعل، بسیط باشد وقتی فاعل، موجَب است غایتی را در نظر نمی گیرد و فعل، اگر بسیط است یعنی مرکب از ماده و صورت نیست. در چنین حالتی، علت تامه فقط فاعل است و غایت و ماده و صورت نیست. در این صورت فاعل، که در جاهای دیگر جزء العله است در این مورد و اینجا (که فاعل موجَب باشد و فعل، بسیط باشد) علت تامه است.

حالت دوم: حال اگر فاعل، مختار بود و فعل، بسیط بود آن معلول (فعل) ماده و صورت ندارد پس علت مادی و صوری حذف می شود ولی فاعل دارد و فاعلش، غایت دارد. در اینجا دو علت موجود است ۱ _ علت غایی ۲ _ علت فاعلی. علت تامه، مجموع این دو می شود.

حالت سوم: فعل را مرکب کنیم، در اینصورت فاعل یا موجب است یا مختار است. فعل چون مرکب است پس ماده و صورت دارد لذا علت مادی و صوری داریم. اگر فاعل، موجب باشد فقط فاعل را داریم و غایت را نخواهیم داشت. پس مجموع این سه تا (علت فاعلی و ماده و صوری) علت تامه می شوند.

حالت چهارم: فعل را مرکب کنیم و فاعل، مختار بود در اینصورت، هم فاعل و هم غایت و هم صورت و هم ماده است یعنی هر ۴ جزء علت باید جمع شوند.

پس علت تامه گاهی یکی از این ۴ تا است گاهی دو تا از این ۴ تا است گاهی سه تا از این ۴ تا و گاهی چهار تا از این ۴ تا هست. پس علت ناقصه ۴ تا شد علت تامه هم ۴ تا شد.

ص: ۳۰۲

علت فاعل و غایی را علت وجود و خارجی می دانیم. علت مادی و صوری را علت ماهیت و علت داخلی و علت قوام می دانیم. اگر چیزی، علت خارجی داشت مثلاً فاعل و غایت دارد. این را باید حد وسط قرار دارد اما اگر علت قوام داشت باید ماده و صورت را حد وسط قرار داد، اما اگر هم علت وجود و هم علت قوام داشت در این صورت هر ۴ تا را باید حد وسط قرار داد.

با این توضیحاتی که گفتیم حد وسط باید علت تامه باشد چه یکی از آن ۴ تا باشد چه دوتا چه سه تا چه هر ۴ تا باشد.

این مطلب را ما به خاطر این مطرح کردیم تا ببینیم آیا ثبوت اکبر برای اصغر می تواند بدون سبب باشد یا نمی تواند. بالاخره شیء لااقل فاعل دارد اما در یک جایی فاعل و غایت دارد و ... پس معلوم شد که هیچ شیءِ ممکنی بدون علت نیست مگر به سمت واجب تعالی برویم در آنجا بخواهیم چیزی را اثبات کنیم سبب وجود ندارد. سببِ علم، وجود دارد اما سببِ ثبوت، وجود ندارد.

به چه سبب، خداوند تبارک عالم است؟ می گوییم چون سببی جز ذاتش نیست اینجا را اگر ملحق به ذات و ذاتی کردیم (یعنی گفتیم برای داشتن محمول، موضوع کافی است در آنجا هم سبب نداریم ولی یقین دائم داریم موضوع اگر چه کلی نیست ولی شخصی مجرد است.شخصی مجرد ثبات دارد و وقتی ثبات داشت یقینِ حاصلِ ما هم دوام دارد.

ص: ۳۰۳

اما اگر به ذات و ذاتی ملحق نکردیم و نگفتیم موضوع، کافی است در اینصورت سبب نداریم و این مباحث در اینجا می آید که چگونه در بیان خودمان سبب بیاوریم، با این بیان، روشن شد که موضوع بحث ما منحصر در خداوند «تبارک» می شود. در جای دیگر امکان ندارد که ما سبب نداشته باشیم بله می توانیم بگوییم سبب نداریم چون سبب را نمی شناسیم. این حرف دیگری است.

نکته: بنابر نظر اشاعره تعبیر به ذات و ذاتی نمی کنیم بلکه می گوییم موضوع در محمول، در ثبوت محمول کافی است. خداوند تبارک بنابر نظر اشاعره خالق صفات خودش است و صفات ذاتی را می سازد ۷ تا صفت ذاتی دارد یا بنابر قولی ۸ تا دارد که همه ۸ تا طبق نظر اشاعره قدیم اند و طبق نظر کرامیه حادثند. این ۸ تا، یک ذات قدیم هم در کنارش است که ۸ تا قدیم یا ۹ تا قدیم می شود. سپس اعتراض می کنند که مسیحی ها به سه تا قدیم قائل شدند و کافر شدند شما ۸ تا۹ تا قائل هستید هنوز هم خودتان را مسلمان می دانید. آنها جواب می دهند که این ۷ تا یا ۸ تا که صفاتند متکی به آن ذات هستند پس قدیمِ متکی هستند نه قدیمِ مستقل، قدیم مستقل فقط یکی است و لذا ما مثل مسیحی ها نیستیم و فقط یک قدیم مستقل قائل هستیم و می گویند آن ۷ تا، زائد بر ذاتند یعنی نه عین ذاتند چنانچه شیعه یا فلاسفه می گویند نه جز ذاتند که جزء ذات را احدی نگفته است.

ص: ۳۰۴

در اینجا اگر بخواهیم صفتی را برای خدا «تبارک» ثابت کنیم لازم نیست از سبب خارجی استفاده کنیم. یقین تام پیدا می کنیم اما بنابر قول کسانی که می گویند صفات عین ذات است اگر بخواهیم صفت را برای ذات ثابت کنیم در اینجا هم سبب دخالت نمی کند در اینجا باید خود ثبوت صفت برای ذات توجیه شود چون عین عم هستند لذا باید بگوییم به صفت که عین ذات است با دیدِ صفت نگاه می کنیم و لو در واقع صفت نیست و همان ذات است. عالم بودن خداوند «تبارک» با ذاتش فرق ندارد ولی ما با دیدِ صفت نگاه می کنیم و با این دید خودمان، عالم بودن را ا ز ذات جدا می کنیم و اثبات می کنیم. در اینجا هم می توان گفت که ذات، کافی است ولی در اینجا علت و معلولی نیست در اینگونه موارد می توانیم یقین پیدا کنیم و از طریق علت هم نرفتیم و یقین ما تام است چون موضوع اگر چه شخصی است ولی زائل شدنی نیست لذا موضوع تام است.

این یک بحث صغروی بود و وارد بحث صغروی نشده بلکه فقط بحث کبروی کرده و اگفته اگر سبب نداشتیم چگونه است و اگر سبب داشتیم چگو نه است.

توضیح عبارت

(الفصل التاسع فی کیفیه تعرف ما لیس لمحموله سبب فی موضوعه و فی الاستقراء و موجبه و التجربه موجبها)

«ما» کنایه از قضیه و نتیجه است. یعنی قضیه ای که محمولش بخواهد برای موضوعش ثابت شود سبب ثبوت ندارد.

کلمه «فی» را که می آورد به خاطر این است که محمول را باید در موضوع بیاورید و برای موضوع ثابت کنید در اینصورت بودن محمول در موضوع نیاز به سبب دارد یعنی ثبوت محمول برای موضوع سبب می خواهد و گاهی شما اصلا سبب ندارید. در جایی که سبب ندارید چگونه می توانید این قضیه مرکب از موضوع و محمول را بشناسید.

«و فی الاستقرا و موجَبه» در استقرا بحث می کنیم و در موجب و بازده و اثر آن بحث می کنیم که آیا اثر و بازده استقراء، یقین است یا نه؟ اگر یقین است یقین تام است یا موقت است.

«و فی التجربه و موجَبها» در تجربه بحث می کنیم و در اثر و بازده آن بحث می کنیم که آیا می توانید یقین تام را نتیجه بدهد یا نه؟

«فی کیفیه تعرف»: مصنف نفرموده که چگونه می توانیم یقین پیدا کنیم چون در بعضی جاها نمی توانیم یقین پیدا کنیم اینکه مصنف فرموده چگونه می توانیم یقین پیدا کنیم معنایش این است که می توانیم یقین پیدا کنیم اما چگونه می خواهیم یقین پیدا کنیم. در حالی که در بعضی جاها نمی توانیم یقین پیدا کنیم لذا تعبیر به یقین نکرده بلکه تعبیر به تعرف کرده که چگونه می توانیم بشناسیم. گاهی حاصل شناختن، یقین است و گاهی هم یقین نیست در وقتی که حاصل شناختن، یقین است گاهی یقین تام است و گاهی یقین موقف است ولی «تعرف» همه را شامل می شود و لذا تعبیر به یقین نکرده است.

ص: ۳۰۶

(ثم لسائل ان یسال فیقول انه اذا لم یکن بین المحمول و الموضوع سبب فی نفس الوجود فکیف تبین النسبه بینهما ببیان)

وجود و بیان را در مقابل هم قرار بدهید و اینطور بگویید که اگر چیزی در اصل وجود، سبب ندارد شما در بیان چگونه برایش سبب می آورید. (بیان یعنی استدلال) اگر در خارج از بیانِ شما، سببی وجود ندارد در این محمول که برای موضوع بدون سبب ثابت است در بیان خودتان این محمول را برای موضوع چگونه با سبب ثابت می کنید.

ترجمه: سائل می تواند سوال کند و اینطور بپرسد که اگر بین محمول و موضوع سببی در نفس وجود نباشد چگونه با بیان(استدلال)، نسبت بین موضوع و محمول را بیان می کنید. می دانید که نسبت محمول به موضوع اگر به توسط سبب باشد نسبت واجبه است در اینصورت یقین پیدا می کنیم. اگر از طریق سبب نباشد نسبت ممکنه است در اینصورت یقین اگر هم حاصل شود یقین موقت است. پس اینکه گفت «کیف تبین النسبه بینهما» منظور نسبت وجوبی است. اگر سببی در کار نیست چگونه شما نسبت وجوبی را ثابت می کنید (نسبت امکانی مشکل ندارد هر طور ثابت شود نسبت امکانی است)

(فنقول: اذا کان ذلک بینا بنفسه لا یحتاج الی بیان)

«ذلک» یعنی ثبوت محمول برای موضوع

«لا یحتاج» جواب «اذا» است و «فالعلم الحاصل» در دو خط بعد جواب نیست بلکه تفریع است.

در جواب می گوییم اگر ثبوت محمول برای موضوع بیّن باشد بنفسه (یعنی بدون کمک گرفتن از دلیل) احتیاج به بیان نداریم تا سوال کنید که این در وجود سبب ندارد در بیان چگونه سبب داشت؟

ص: ۳۰۷

اصلا ما بیان احتیاج نداریم یعنی استدلال احتیاج نداریم بلکه خود قضیه را می گوییم الانسان ناطق.

(و یثبت فیه الیقین من جهه ان نسبه المحمول الی الموضوع لذات الموضوع)

«فیه» یعنی، در ثبوت المحمول للموضوع یقین حاصل می شود.

یقیین در چنین امر بیّنی ثابت می شود از جهت اینکه نسبت محمول به موضوع به خاطر خود موضوع است یعنی ذات موضوع بمنزله سبب شده است. چون چنین است ما بالاخره در واقع سبب را آوردیم که همان موضوع است و آن هم مسبب را که محمول است به دنبال خودش می آورد.

(فذات الموضوع یجب مواصلتها للمحمول)

کلمه «یجب» را توجه کنید. یعنی در جایی که ما محمول را با سبب ثابت می کنیم نسبت، نسبت وجوبی می شود یعنی سبب، نسبت را واجب می کند. مصنف در اینجا می فرماید خود موضوع، نسبت را واجب می کند و دیگر سبب لازم نیست. خود موضوع که آمد واجب می کند که محمول بیاید پس نسبت را خود موضوع واجب می کند.

ترجمه: ذات موضوع واجب است که وصل به محمول شود و مواصله با محمول پیدا کند و محمول را بپذیرد.

(و قد علمت المواصله و وجوبها من حیث وجبت)

دانستی که در کجا مواصلت و وجوب مواصلت واجب می شود؟ بیان کردیم که از طریق سبب می آید. اگر سببی این مواصلت را درست کرد این مواصلت، واجب می شود پس دانستی در فعل قبل که این مواصلت و وجوبِ مواصلت از کجا می آید.

ص: ۳۰۸

(فالعلم الحاصل یقینی)

علمی که در این صورت حاصل می شود یقینی است (یقینی است یعنی یقین تام است نه یقین موقت)

ادامه بحث اینکه اگر ثبوت محمول برای موضوع در قیاس، از طریق سبب نباشد یقین پیدا نمی کنیم. ۹۲/۱۰/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۹۳ سطر ۷ قوله (و ان لم یکن)

موضوع: ادامه بحث اینکه اگر ثبوت محمول برای موضوع در قیاس، از طریق سبب نباشد یقین پیدا نمی کنیم.

سوال: در این فصل نهم این بحث را شروع کردیم که اگر قضیه ای به ما رسید که محمول این قضیه برای موضوع ثابت بود ولی سببی برای این ثبوت در اختیار ما نبود آیا ما می توانیم به این قضیه یقین تام پیدا کنیم؟

جواب: مصنف گفت محمول برای موضوع یکی از دو حالت را دارد:

حالت اول: محمول، ذاتی برای موضوع باشد

حکم: در صورتی که ذاتی موضوع باشد ثبوتش برای موضوع حاصل است و احتیاج به سبب ندارد و ما می توانیم در چنین قضیه ای یقین تام پیدا کنیم چون سبب آن محمول، در واقع خود موضوع است سببِ بیرونی ندارد پس ما از طریق موضوع به محمول رسیدیم ولی باز هم از طریق سبب رسیدیم ولی شاید اسمش را سبب نگذاریم اما بالاخره در باطن از طریق سبب رسیدیم و یقین برای ما حاصل می شود.

حالت دوم: محمول برای موضوع ذاتی موضوع نباشد.

حکم: اما در صورتی که محمول، ذاتی موضوع نباشد، با فرضِ نبودِ سبب، نمی توانیم به این قضیه یقین پیدا کنیم چون ما قبلا گفتیم هرگاه محمولی را برای موضوعی از طریق سبب ثابت کنیم یقین حاصل می شود و اگر از طریق سبب ثابت نکنیم یقیین حاصل نمی شود و ما در اینجا از طریق سبب به ثبوت محمول نمی رسیم زیرا سبب وجود ندارد. نباید انتظار داشته باشیم یقین برای ما حاصل شود یعنی حدوسط، سبب برای ثبوت اکبر للاصغر نیست پس ما نمی توانیم از طریق قیاس این قضیه را یقینی کنیم. آیا از طریق استقراء می توانیم یقینی کنیم یا نه؟ این را مختصرا در جلسه گذشته وارد شدیم و توضیح دادیم در این جلسه باید بیشتر توضیح بدهیم.

ص: ۳۰۹

توضیح عبارت

(وان لم یکن بینا بنفسه فلایمکن البته ان یقع به علم یقینی غیر زائل)(۱)

«به» یعنی «بسببه» و ضمیر آن به «بیان» بر می گردد که در چند خط قبل آمده است.

اگر محمول برای موضوع بیِّن نباشد بنفسه (بنفسه یعنی بدون دلیل و بدون واسطه، بلکه واسطه بخواهد) ممکن نیست که واقع شود به این بیان (که بیانِ قیاسی است) علم یقینی غیرِ زائل حاصل شود. (اما به بیان استقرائی را باید بعدا بررسی کنیم که از طریق آن آیا یقین پیدا می کنیم یا نه؟)

(لانا اذا جعلنا المتوسط مالیس بسبب لم یمکن ان یطلب به هذا العلم الیقینی)

مراد از «المتوسط»، حدوسط است. مراد از «هذا العلم الیقینی»، علم یقینی غیر زائل است. ممکن است یقین پیدا کنی ولی یقینِ زائل پیدا کنی. علم یقینیِ غیر زائل پیدا نمی شود مگر از طریق سبب و چون در اینجا سبب نیست پس این علم حاصل نمی شود.

آنچه که متوسط بین موضوع و محمول است را اگر ما غیر سبب قرار دادیم به شهادت فصل قبل ممکن نیست به این متوسطی که سبب نیست علم یقینیِ غیر زائل را طلب و جستجو کنیم چون فصل قبل گفت که اگر بخواهی از غیر سبب وارد شوی به یقین نمی رسی.

(و ان جعلناه ماهو سبب فقد وسطنا سببا و هذا محال اذا فرضنا انه لاسبب)

این عبارت عطف بر «اذا جعلنا المتوسط» است که گفت اگر متوسط را غیر سبب قرار بدهیم یقینِ غیر دائم حاصل نمی شود.

۱- (۱) الشفا/ابن سینا/بخش برهان منطق/ص۹۳/س۷.

اگر ما آن متوسط را «ما هوسبب» قرار بدهیم. در اینصورت یقین حاصل می شود ولی این خلف فرض است زیرا فرض بر این بود که ما حدوسطی که سبب باشد در این قضیه نداریم. اکبر را برای اصغر ثابت کردیم و گفتیم بدون سبب است حال می گویید حدوسط، سبب باشد این خلف فرض است.

ترجمه: اگر متوسط را «ما هو سبب» قرار دهیم سبب را واسطه کردیم (و باید به یقین غیر زائل برسیم) اما این محال است چون فرض کردیم (یا وقتی که فرض کردیم) سببی وجود ندارد (پس اگر ما حد وسط را سبب بگیریم خلف فرض لازم می آید و خلف فرض محال است پس این فرض محال می شود.

نسخه خطی می تواند «اذ فرضنا» باشد یعنی چون فرض کردیم سببی وجود ندارد. و می تواند «اذا فرضنا» باشد یعنی وقتی که فرض کردیم سببی وجود ندارد.

(فیشبه ان تکون امثال هذه بینه بنفسها کلها)

به نظر می رسد که امثال این نوع قضایا که در آن سبب خارجی وجود ندارد، قضایای بدیهی اند و احتیاج به حد وسط ندارند. یعنی یا ذاتا بدیهی اند (یعنی خود شان بدیهی اند) یا چون محمول، ذاتی موضوع است بدیهی است.

علی ای حال اگر قضیه، بی سبب باشد باید این قضیه را به یک صورتی بدیهی کرد.

ترجمه: به نظر می رسد که امثال این گونه قضایایی که حد وسطی که سبب باشد ندارد. این قضایا، بیِّن اند بنفسها (یعنی احتیاج به حد وسط ندارند) همه این نوع قضایا (بدیهی اند و احتیاج به حد وسط ندارند. «کلها» تاکید برای «امثال» است)

ص: ۳۱۱

(او یکون بیانها بالاستقراء)

یا اگر بخواهند بیان شوند باید از طریق استقرار بیان شوند از طریق قیاس نمی توانند بیان شوند. مراد از «بیان» در اینجا استدلال است. یعنی اگر بخواهیم استدلال کنیم از طریق قیاس نمی توانیم باید از طریق استقراء باشد. مصنف فرضی را که می خواهد در آن استقراء اجرا شود را تقسیم به دو فرض می کند ابتدا بحث را تصویر کنیم بعدا دو فرض را بگوییم.

در قضیه ای که به ما رسیده است محمول بر موضوع حمل شده است و موضوع کلی است یعنی دارای جزئیات و مصادیق است. الان این محمول برای این موضوع کلی سبب ندارد (چون فرض ما این است که محمول، برای این موضوع کلی سبب ندارد) حال می خواهیم از استقراء، وجود این محمول و ثبوت این محمول را استفاده کنیم، باید چه کار کنیم؟

می گوییم جزئیات این موضوع را می بینیم و وقتی این محمول را برای تمام جزئیات ثابت دیدیم برای کلیِ این جزئیات، که موضوعِ این قضیه است، محمول را ثابت می بینیم در این صورت قضیه صادق و یقینی می شود.

استقرا کردن یعنی جستجوی جزئیاتِ موضوع و دیدن اینکه محمول بر این جزئیات بار شود و سپس نتیجه بگیریم که محمول بر خود موضوع که امر کلی است بار می شود. مصنف می فرماید این، دو حالت دارد

خلاصه مباحث: فرض بحث در جایی است که محمول برای موضوع سبب ندارد اما آیا محمول برای جزئیات موضوع سبب دارد یا ندارد؟ در اینجا دو قسم می کنند:

قسم اول: یا محمول برای جزئیات موضوع، سبب دارد وبین است.(۱) خود این قسم را در دو فرض بحث می کنیم:

فرض اول(۲): از طریق حس

فرض دوم:(۳) از طریق عقل

قسم دوم:(۴) یا محمول برای جزئیات موضوع سبب ندارد و غیر بین است.

توضیح قسم اول:

مصنف سوال می کند که از کجا بیِّن شده است؟ آیا از طریق حس برای ما روشن شده که محمول برای جزئیات ثابت است یا از طریق عقل، روشن شده؟ موضوع در ما نحن فیه جزئیات است. محمول در اینجا امری کلی است که به تمام این جزئیات تعلق دارد. به لحاظ جزئی بودنِ موضوع به سراغ حس می رویم چون حس، جزئیات را درك می کند اما به لحاظ کلی بودن محمول به سراغ عقل می رویم چون عقل کلی را درك می کند. حال این سوال مطرح است. این حکمی که الان حکمش کلی است و برای جزئیات موضوع، بیِّن است آیا با حس بیّن است یا با عقل بیِّن است آیا حس، ثبوت موضوع برای محمول را یافته یا عقل یافته است.

این دو فرض بود. ابتدا فرض می کند که حس آن را یافته بعدا فرض می کند که عقل آن را یافته باشد.

بیان حکم فرض اول از قسم اول: اگر بگویید حس آن را یافته است می گوییم که حس، یقین دائم نمی آورد چون حس تا وقتی که می بیند، حکم می کنید بعد از اینکه شما حس را برداشتید حس حکم نمی کند بلکه عقل حکم می کند. وقتی شما یك جزئی را می بیند حکم محمول را برای آن ثابت می بینید وقتی این حکم را می بیند حکم می کنید وقتی نمی بینید از طریق حس، یقین ندارید بلکه صورتی در تخیل و تعقل شما می آید در اینصورت، خیال یا عقل باید حکم کند تا یقین پیدا کنید و الا کار حس (وقتی که چشم را ببندیم) تمام شده است.

ص: ۳۱۳

۱- (۲) قوله(فان کان بینا بنفسه)ص۹۳ /س۱۳.

۲- (۳) قوله(فاما ان یکون البیان)ص۹۳/س۱۴.

۳- (۴) قوله(و اما ان یکون بالعقل)ص۹۳/س۱۵.

۴- (۵) قوله(و اما ان کان...غیر بین بنفسه)ص۹۴/س۱۲.

بنـابراین اسـتقراء در اینجـا اگر بخواهـد حسـا مطرح شود افاده یقین نمی کنـد پس اگر محمول برای جزئیات موضوع، از طریق حس بیّن بود یقین برای مـا حاصـل نمی شود تا بعـدا این محمول را برای کلیِ این جزئیات که موضوع است ثابت کنیم و توقع داشته باشیم یقین پیدا کردیم. نسبت به جزئیات یقین پیدا نمی کنیم و نسبت به کلی که این جزئیات در آن مندرج اند علم پیدا نمی کنیم. پس قضیه ای که محمولی را برای موضوع کلی ثابت می کرد همچنان بلایقین می ماند.

ترجمه: (ضـمیر «بیانها» به «امثال هذه» برمی گردد گفتیم که) امثال این قضایا یا باید بیِّن باشـند یا اگر بیِّن نیستند بیانشان قیاسی نیست بلکه استقرائی است.

(الا انه لایخلو اذا بین بالاستقراء من احد امرین)

«من احد امرین» مربوط به «لایخلو» است و «اذا بین بالاستقراء» ظرف است که در اینجا فاصله شده است.

ترجمه: اگر این قضایا بخواهد با اسـتقرا بیان شود خالی از یکی از این دو امر نیست. (امر اول: محمول برای جزئیات موضوع – نه خود موضوع- بیِّن باشد. امر دوم: محمول برای جزئیات موضوع –نه خود موضوع- بین نباشد بلکه سبب باشد).

(و ذلک لانه اما ان یکون وجود نسبه المحمول الی جزئیات الموضوع بینا بنفسه بلاسبب)

«الی جزئیات» متعلق به «نسبه» است.

«ذلک»: یعنی اینکه بیانِ بالاستقرا، خالی از احد الامرین نیست

ترجمه: اینکه بیان بالاسـتقرا، خالی از احد الامرین نیست به این جهت است که وجود نسبت محمول به جزئیات موضوع، بنفسه بیِّن است (احتیـاج به اسـتدلال و بیـان دیگر نـدارد. بلاسـبب بیِّن است یعنی بـدون سـبب خـارجی، البته سـبب داخلی که همان موضوع است می باشـد) و بیـان و سـببی در کار نیست. (بیِّن را در اینجا به معنای ذاتی نمی گیریم. بلکه به معنای این است که موضوع سبب برای محمول است).

ص: ۳۱۴

دقت کنید که محمول در قضیه، به موضوع نسبت داده شده نه به جزئیاتِ موضوع، ولی از طریق خود موضوع به جزئیات موضوع هم نسبت داده می شود یعنی محمول نسبت پیدا می کند به جزئیات موضوع. این نسبت اگر وجود داشته باشد قضیه صحیح است و اگر وجود نداشته باشد قضیه باطل است پس برای ما لازم است که وجود این نسبت را ثابت کنیم. گاهی وجود این نسبت بیّن است و احتیاج به سبب ندارد اما گاهی وجود این نسبت بیّن نیست و احتیاج به سبب دارد. عبارت مصنف هم همینطور است که می فرماید نسبت «وجود نسبه المحمول» (که کلمه وجود را می آورد) به جزئیات موضوع یا بیّن و بدون سبب است یا بیّن نیست و سبب می خواهد. و ما باید وجود نسبت را ثابت کنیم و الا قضیه، صادق نمی شود و استقراء، تمام نمی شود ما اگر بخواهیم استقرار کنیم باید ثابت کنیم که محمول، به جزئیاتِ موضوع نسبت دارد و بیان کنیم که این نسبت، موجود است و تخیلی نبوده و ما آن را شناختیم.

(اذ انما یتبین الاستقراء بهذا النوع)

یعنی استقراء به این نوع، بیان می شود که محمول برای جزئیات بیّن باشد یعنی ما وقتی استقرا می کنیم اولا جزئیات را استقرا می کنیم. ثانیا در این استقراء، استدلالی بکار نمی بریم بلکه جستجو می کنیم و می یابیم. باید ثبوت، بیّن باشد تا ما بیابیم. اگر ثبوت محمول برای این جزئیات، بیّن باشد ما با دیدن هر یک از این جزئیات یا تعقلِ هر یک از این جزئیات، محمول را بر آن حمل می کنیم معنای استقراء همین است. معنای استقرا این نیست که ما یکی یکی جستجو کنیم واستدلال کنیم. چون اگر استدلال کردیم دیگر استقرا نکردیم بلکه استدلال کردیم. استقراء با این نوع، تحقق پیدا می کند، اما صورت بعدی که استقرا است ولی «ما له سبب» را جستجو می کنیم باید ببینیم چگونه است؟ الان مصنف با لفظ «انما» آورده یعنی با حس یا با تعقل باید این وجود نسبت را بیابید پس باید بیّن باشد تا بیابید.

ص: ۳۱۵

ترجمه: استقرا به همین نوع تحقق و تبین پیدا می کند (در مثال معروف که دیدیم هر انسانی فک اعلی را حرکت می دهد، فقط نگاه کردیم و استقرا نکردیم قوام استقرا به این است که با حس و با عقل بیابید نه اینکه استدلال کنید.

(و اما ان یکون وجود نسبه المحمول الی جزئیات الموضوع فی نفسه بسبب)

این قسم دوم است. وجود نسبت در صورت قبل بیّن و بلاسبب بود اما در این صورت ، وجود نسبت به وسیله سبب است در این فرض هم بحث از جزئیات موضوع است نه بحث از خود موضوع ما نسبت محمول به موضوع را کنار گذاشتیم و به سراغ نسبت محمول به جزئیات موضوع رفتیم تا وقتی این نسبت را درست کردیم نسبت محمول به خود موضوع را بررسی کنیم.

در نسخه خطی «لهذا النوع» آمده ما تا الان بر طبق «بهذا النوع» توضیح دادیم. اما طبق «لهذا النوع» اینگونه معنی می کنیم: استقرا را می آوریم برای این نوع از حکم (یعنی حکمی که کلی باشد و برای موضوع کلی ثابت شود. لذا جزئیات را تفحص می کنیم تا این نوع حکم را که حکم کلی است برای موضوع کلی ثابت کنیم. اصلا استقرا همین است که ما جزئیات را تفحص می کنیم تا حکمی که روی جزئیات رفته را روی کلی ببریم. ما به حکم جزئیات کار نداریم در استقرا غرض اصل ما حکمی است که به کلی تعلق گرفته است و ما استقرا می کنیم.

«لهذا النوع» یعنی «لهذا النوع من الحکم» یعنی حکمی که مترتب بر موضوع کلی است را می خواهیم بدست بیاوریم. اگر چه یافتنِ ما، حکمِ مترتب بر موضوع جزئی است ولی غرض ما یافتن حکم مترتب بر کلی است.

(فان کان بینا بنفسه فی کل واحد منها)

این عبارت قسم اول را می گوید. ضمیر «کان» به «محمول» یا «وجود نسبت محمول» برمی گردد.

اگر وجود این نسبت، بیّن باشد بنفسه (بدون سبب و دلیل روشن است) در هر یک از جزئیات (در هر یک از جزئیات بدون سبب روشن است که این محمول بر هر یک از جزئیات حمل می شود)

(فاما ان یکون البیان بالحس فقط)

این عبارت فرض اول از قسم اول را بیان می کند.

ترجمه: بیان (یعنی آشکار شدن ثبوت محمول برای جزئیات موضوع ـ بیان در اینجا معنای لغوی مراد است نه قیاسی-) یا به حس فقط است.

(یعنی اشیاء را مثلا می بینیم و حکم می کنیم)

(و ذلک لایوجب الدوام و لا رفع امر جایز الزوال)

از اینجا اشکال حس را بیان می کند.

«لایوجب الدوام» مربوط به مقام ثبوت است و «لا رفع امر جایز الزوال» مربوط به مقام اثبات است.

«ذلک» یعنی این یافتن بالحس، در خارج باعث دوام نیست چون سبب و بیانی که ما آن را یافتیم محسوس است زیرا بالحس یافتیم. معلوم می شود سبب، سبب حسی است که با حس یافت شده است سبب حسی، سبب مادی می شود و سبب مادی قابل زوال است. پس در خارج و مقام ثبوت که ملاحظه می کنید این بیان که ما به وسیله حس آن را درک کردیم دوام ندارد.

ص: ۳۱۷

«و لا رفع امر جایز الزوال» این را می توان به مقام اثبات یا ثبوت مرتبط کرد ولی ما به مقام اثبات مرتبطش می کنیم.

در بعضی نسخ «ولا رفع امکان الزوال» آمده است (و در نسخه خطی اینگونه آمده «و لا یرفع امر امکان الزوال») یعنی «لایوجب رفع امکان الزوال» یعنی این بیان که با حس حاصل می شود امکان زوال را رفع نمی کند بلکه هنوز احتمال زوال هست. وقتی احتمال زوال هست آن یقین دائمی نمی آید.

اما نسخه کتاب خودمان که «لارفع امر جایز الزوال» است اینگونه معنی می کنیم: امری که جایز الزوال است رفع نمی شود. بین امکان زوال است و اگر امکان زوال است یقین دانم حاصل نمی شود. امری را که جایز الزوال است اگر رفع شود معنایش این است که دیگر زوالی نیست و دوام است.

ترجمه: این بیان که با حس حاصل می شود موجب دوام نیست (چون این بیان، حس من را به این سمت متمایل کرد و این بیان حتما محسوس بود که در اختیار حسِ من قرار گرفت. اگر محسوس باشد مادی است و اگر مادی باشد قابل زوال است. اما در «لا ـ رفع امکان زوال» این امکان زوال، احتمالی است که ما می دهیم حال اگر امری محسوسِ من شود این احتمال زوال را از من بگیرد یقین دائم برای من پیدا می شود اما اگر آن امر نتوانست این امر (احتمال زوال) را از من بگیرد یقین دائم پیدا نمی کند. مصنف همین را بیان می کند و می فرماید تو امری را که با حس، احتمال زوالش را می دهی رفع نکردی (این طبق نسخه ای که «امکان الزوال» باشد) یا امری را که احتمال زوال در آن است رفع نکردی (این طبق نسخه خودمان است) پس احتمال زوال رفع نشده (یعنی در مقام اثبات) لذا یقین دائم نمی آید.

ص: ۳۱۸

(فلایکون من تلک المقدمات یقین)

«لایکون» تامه است و «یقین» فاعل آن است

از طریق مقدماتی که حس در اختیار تو گذاشت یقین، حاصل نمی شود

(و اما ان یکون بالعقل و هذا القسم غیر جائز)

یااین بیانی که در استقراء برای من حاصل می شود و متوجه می شوم که این محمول، برای جزئیات حاصل است این بیان، بالعقل است نه بالحس. توضیح این را در جلسه بعد بیان می کنیم.

اگر محمول برای موضوع سبب ندارد آیا محمول برای جزئیات موضوع سبب دارد یا ندارد؟ ۹۲/۱۰/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۹۳ سطر ۱۵ قوله (و اما ان یکون بالعقل)

موضوع: اگر محمول برای موضوع سبب ندارد آیا محمول برای جزئیات موضوع سبب دارد یا ندارد؟

خلاصه مباحث: فرض بحث در جایی است که محمول برای موضوع سبب ندارد اما آیا محمول برای جزئیات موضوع سبب دارد یا ندارد؟ در اینجا دو قسم می کنند:

قسم اول: یا محمول برای جزئیات موضوع، سبب دارد وبین است.(۱) خود این قسم را در دو فرض بحث می کنیم:

فرض اول(۲): از طریق حس که بحث آن گذشت.

فرض دوم:(۳) از طریق عقل که در این جلسه این فرض را بجث می کنیم.

قسم دوم:(۴) یا محمول برای جزئیات موضوع سبب ندارد و غیر بین است.

۱- (۱) قوله(فان کان بینا بنفسه)ص۹۳ /س۱۳.

۲- (۲) قوله(فاما ان یکون البیان)ص۹۳/س۱۴.

۳- (۳) قوله(و اما ان یکون بالعقل)ص۹۳/س۱۵.

۴- (۴) قوله(و اما ان کان...غیر بین بنفسه)ص۹۴/س۱۲.

بیان حکم فرض دوم از قسم اول: فرض دوم این بود که اگر استقراء با عقل انجام شد یعنی ما محمول را برای تک تک

مصادیق موضوع، به کمک عقل ثابت کردیم.

این فرض دو اشکال دارد:

اشکال اول: که واضح بوده و مصنف بیان نکرده و آن این است که در اینگونه موارد اصلا عقل راه ندارد زیرا عقل ،جزئیات را درک نمی کند تا درباره جزئیات حکم کند. عقل همیشه با کلی سر وکار دارد. شما موضوع کلی را رها کردید و به سراغ جزئیات این موضوع رفتید. خواستید محمول را برای جزئیات مترتب کنید در اینجا عقل اصلا حکم به ترتب محمول بر موضوعات جزئیه نمی کند. پس استقراء در اینجا از طریق عقل ممکن نیست ولی با قطع نظر از این اشکال، مصنف وارد بحث می شود وفرض کن که عقل، دخالت کرد و توانست در جزئیات حکم کند و محمول را بر تک تک جزئیات حمل کند. و اگر قابل حمل بود و یقین به ثبوت پیدا کرد بگوید پس محمول برای جزئی این کلیات هم ثابت است یقینا. از یقین به ثبوت محمول برای جزئیات می خواهد یقین به ثبوت محمول برای کلی این جزئیات بدست بیاورد. اما الان باید بررسی کنیم که آیا عقل می تواند در جزئیات یقین بدست بیاورد یانه؟

نکته: مصنف بیان می کند که جزئیات یک موضوع می توانند اشخاص باشند و جزئیات یک موضوع می توانند انواع باشند. مثلا فرض کنید حکم روی حیوان رفته است یعنی محمولی برای حیوان ثابت شده جزئیات حیوان، انواع آن هستند و این انواع چون کلی اند قابل این هستند که عقل آنها را درک کند ولی گاهی از اوقات جزئیات، انواع نیستند بلکه اشخاص اند یعنی حکم از ابتدا روی نوع رفته که جزئیات این نوع، اشخاص می شوند و عقل نمی تواند حکم کند. پس به طور کلی می گوییم عقل در جزئیات، حاکم نیست. اگر در این مواردی که ما داریم در بعضی از جزئیات بتواند حکم کند و در بعضی از جزئیاتش نتواند حکم کند صدق می کند که بگوییم عقل در جزئیات حکم نکرده است. چون قاعده منطقی، کلی است. اگر توانست در بعضی جاها حکم کند باید در جاهای دیگر هم بتواند حکم کند اگر در یک جا حکم نکرد قاعده را بر می داریم. حال در ما نحن فیه در جایی که مصادیقِ موضوع، انواع باشند عقل می تواند حکم کند و در جایی که مصادیق موضوع، اشخاص باشندعقل نمی تواند حکم کند. همین قسمتی که عقل نمی تواند حکم کند برای ما کافی است که بگوییم عقل نمی تواند حکم کند.

ص: ۳۲۰

پس اشکال اول را متذکر نشده چون واضح بوده. سپس این مطلب را بیان می کنیم و می گوییم در جایی که عقل می تواند حکم کند یعنی در جایی که موضوع ما جنس است و جزئیاتش، انواع است. در اینجا چگونه می توان عمل کرد. (البته بحثی را که ما مطرح می کنیم مطلق است و هم شامل جایی می شود که جزئیات، اشخاص باشند و هم شامل جایی می شود که جزئیات، انواع می باشند. شما منصرف کنید بحث را به جایی که انواع اند وبحث رامطرح کنید که آی می شود عقل با استقراء، درباره انواع حکم را یقینی کند تا نتیجه بگیریم که این حکم درباره اجناس هم یقین است. یانمی توانیم نتیجه بگیریم.

اشکال دوم: محمول برای مصادیقِ موضوع، دو حالت دارد

حالت اول: ذاتی است.

حالت دوم: ذاتی نیست. (تعبیر به مقوم نمی کند) بعدا ذاتی را دو قسم می کند و می فرماید ذاتی یا مقوم است یا مقوم نیست. چون ذاتی در منطق دو اصطلاح دارد. ۱ _ ذاتی باب ایسا غوجی که مقوم است. ۲ _ ذاتی باب برهان که اعم از مقوم است و عرض لازم را هم شامل می شود. سپس بیان می کند که مراد ما از ذاتی در اینجا، مقوم است پس وقتی می گوییم محمول یا ذاتیِ مصادیق است یا ذاتی نیست منظورمان این است که محمول یا مقوم است یا مقوم نیست. یعنی مطلق ذاتی مورد بحث ما نیست بلکه ذاتی به معنای مقوم مورد بحث ما هست. اینکه ما می گوییم محمول یا ذاتی برای جزئیات موضوع است یا ذاتی نیست چون مراد ما از ذاتی، مقوم است بیان ما به این صورت می شود که محمول برای مصادیق موضوع یا مقوم است یا مقوم نیست.

بیان حکم حالت اول: مصنف می فرماید اگر محمول برای موضوع مقوم باشد ثبوتش مطلوب نیست بلکه حاصل است. مراد از مطلوب یعنی چیزی که ما بدنبالش می رویم. ثبوت مقوم برای جزئیات، مطلوب نیست بلکه حاصل است. نه باقیاس آن را طلب می کنیم ونه با استقراء طلب می کنیم. الان شما می خواهید با استقراء آن را طلب کنید یعنی می خواهید با استقراء بیان کنید که محمول برای جزئیات ثابت است تا نتیجه بگیرید که پس برای کلی این جزئیات هم ثابت است. اصلا احتیاجی ندارید که به سراغ استقراء بروید اگر محمول، مقومِ موضوع است برای ثبوتش للموضوع احتیاج به استقراء و هیچ چیز دیگر نداریم.

پس بر فرض که عقل در اینجا راه پیدا کند و استقرا کند این موضع، موضعی نیست که به استقراء حاجتی باشد بنابراین این موضع را باید کنار گذاشت.

بیان حکم حالت دوم: اما در جایی که محمول، برای مصادیق موضوع، عرض باشد. چه عرضی باشد که از قسم ذاتی باب برهان باشد چه از قسم اعراض دیگر باشد بالاخره این، احتیاج به اثبات دارد یعنی عرض را برای موضوع باید اثبات کرد اگر محمول عرض است و مقوم نیست باید برای موضوعش ثابت شود. این، جای بحث دارد و می توان سوال کرد که آیا با استقراء ثابت می شود یا ثابت نمی شود.

پس بحث منحصر می شود در اینجا که موضوعی و محمولی داریم که محمول را برای موضوع نتوانستیم با سبب حاصل کنیم خواستیم محمول را برای جزئیات موضوع ثابت کنیم واز عقل هم استفاده کردیم که عقل خواست استقراء کند آیا در اینجا عقل می تواند استقراء کند و حکم (محمول) را برای جزئیات اثبات کند تا بعدا نتیجه بگیرد که محمول برای این موضوع ثابت است یا نه؟ پس موضع بحث روشن شد حال وارد بحث می شویم و می گوییم:

عرضـی که در اینجـا مورد بحث ما هست و می خواهـد برای مصادیق موضوع ثابت شود دو قسم است ۱ ـ عرض مفارق ۲ ـ عرض لازم.

اما عرض مفارق: عرض مفارق اصلا مورد بحث ما نیست چون عرض مفارق با علتی که حادث می شود، می آید و با علتی که زائـل می شود، می رود و نمی توانـد برای ما یقین درست کنـد. درعرض مفارق، یقین مطرح نمی شود چون یقین بایـد دائمی باشـد در حالیکه عرض مفارق، دوام نـدارد پس حتما بحث ما در عرض لازم است پس این قید را باید در عنوان بحث بیاوریم که عرضی را بحث می کنیم که لازم باشد نه مفارق.

پس موضـع بحث این شـد: عرض لازمی داریم که محمـول شـده و برای موضوع ثـابت شـده و مـا می خواهیم برای مصـادیق موضوع ثابت کنیم و استقراء کننده هم عقل است. می گوییم:

اما عرض لازم: چند فرض در اینجا اتفاق می افتد.

فرض اول: مـا این عرض را که عرض لازم است عرض لازم برای کلّی این مصادیق قرار بـدهیم و این چنین هم هست زیرا هر عرضـی که لازم افراد باشـد در واقع لازم نوع آن افراد است مثلا قوه ضـحک، لازم زید و عمر و بکر و .. است که در واقع قوه ضحـک لازم انسـان است و ما اگر این لازم را به افراد مربوط می کنیم به خاطر این است که این لازم مربوط به انسان است و از طریق انسان، مربوط به افراد می شود.

بیان حکم فرض اول: حال عقل می خواهد استقراء کند و عرض لازم را برای این جزئیات ثابت کند. وقتی می تواند ثابت کند که این عرض لازم را برای نوع اثبات کند و به توسط نوع، برای جزئیات اثبات کند پس این محمول برای موضوعات با استقراء ثابت شد اما به وسیله نوعی که این جزئیات در تحت آن بودند واسطه شد تا لازمِ آن نوع را به جزئیاتش بدهد مثلا در مثالِ ما قوه ضحک می خواست برای تک تک انسانها ثابت شود خود انسان که نوع این افراد بود واسطه شد و قوه ضحک، اولا برای انسان ثابت شد و بعدا به توسط انسان برای مصادیق انسان ثابت شد.

عقل اینگونه عمل کرد و محمول را برای این موضوعات از طریق سبب ثابت کرده است و سبب همان نوع است یعنی قوه ضحک را برای زید ثابت کرده چون نوع (انسان) است و قوه ضحک را برای عمرو ثابت کرده چون نوع (انسان) است و قوه ضحک، را برای بکر ثابت کرده چون نوع (انسان) است. همه را ثابت کرده چون انسان هستند. یعنی در واقع انسانیت را که نوع این مصادیق است واسطه قرار داده است پس ثبوت محمول برای موضوع با سببب شده است و این مفید یقین است و از بحث ما بیرون است چون بحث ما در جایی بود که سببی در کار نباشد.

این، یک فرض از فرضهایی بود که در مساله مطرح است.

توضیح عبارت

(و اما ان یکون بالعقل)(۱)

ص: ۳۲۴

۱- (۵) الشفاء/ابن سینا/قسمت برهان/ص۹۳/س۱۵.

ضمیر «یکون» به «بیـان» بر می گردد. در سـطر ۱۴ عِـدل این را بیـان کرده بود که «امـا ان یکون البیان بالحس» بود. بیان ثبوت محمول برای مصـادیق موضوع گـاهی فقـط به حس است (بیـان، همان اسـتقرا است و این اسـتقراء با حس انجام می شود.) در قسم اول گفت «بالحس فقط» قیـد «فقط» را آورد ولی در قسم دوم نفرمود «بالعقل فقط» چون درقسم دوم عقل هست حس هم مخالفت ندارد.

ترجمه: این بیان، بالحس فقط نیست بلکه بالعقل است (یعنی استقراء به عهده عقل است و عقل انجام می دهد)

(و هذا القسم غیر جایز)

این قسم، جایز نیست. مصنف شقوق آن را بیان می کند وهمه را بررسی می کند.

(لان هذا المحمول لا یجوز ان یکون ذاتیا بمعنی المقوم)

از اینجـا حالت اول را بیان می کنـد که محمول، مقوم جزئیات است. مصـنف می فرمایـد: چنین محمولی ثبوتش برای جزئیات مطلوب نیست تا با استقراء یا قیاس آن را اثبات کنیم چون خودش حاصل است.

ترجمه: این محمولی که برای مصادیق موضوع می خواهیم ثابتش کنیم بایـد ذاتی نباشد اما ذاتی به معنای مقوم مراد است (که مربوط به باب ایسا غوجی است نه به معنای عرض لازم که مربوط به باب برهان است)

(فانا سنبین بعدُ ان الذاتی بمعنی المقوم غیر مطلوب فی الحقیقه)

بیان می کنیم که ذاتیِ به معنای مقوم، مطلوب حقیقی نیست نه با قیاس طلب می شود نه با استقراء طلب می شود.

ص: ۳۲۵

(بل وجوده لما هو ذاتی له بیّن)

بلکه وجود این مقوم و ذاتی برای نوعی که این ذاتی، ذاتی اوست بیِّن است (یعنی وجود این مقوم برای آن نوع، مقوم است واحتیاج به تبیین ندارد)

(و اما ان یکون عرضیا)

ضمیر «یکون» به «محمول» بر می گردد.

مصنف در ابتدای بحث گفت «اما ان یکون بالعقل و هذا القسم غیر جایز» باید مصنف اینگونه می گفت « اما ان یکون بالعقل و هذا القسم غیر جایز لان هذا المحمول اما ان یکون ذاتیا بمعنی المقوم و اما ان یکون عرضیا» ولی در قسم اول که ذاتی بمعنای مقوم باشد لفظ «امّا» نیاورد بلکه فرمود «لان هذا المحمول لا یجوز ان یکون ذاتیا بمعنی المقوم» اما در اینجا لفظ «اما» می آورد و عطف بر توهم می شود یعنی کانّه در خط قبل اینطور گفته بود «لان هذا المحمول اما ان یکون ذاتیا اما ان یکون عرضیا».

البته مصنف طور دیگری هم می توانست بگوید: «لان هذا المحمول لا یجوز ان یکون ذاتیا فتعیّن ان یکون عرضیا» که از لفظ «فتعین» استفاده کند و از لفط «اما» استفاده نکند.

ترجمه: یا محمول، عرضی برای تمام مصادیق موضوع است.

(و لا شک انه یکون من الاعراض اللازمه لکلی یقال علی الجزئیات اذا صح حمله علی الکل)

ضمیر «انه» به «محمول» بر می گردد.

شکی نیست که این محمول که عرضی است عرضی لازم است اما عرضی لازم برای آن کلی است که حمل بر جزئیات میشود. (یعنی چون عرض لازم برای آن کلی است لذا عرض لازم برای جزئیات شده است. عرض لازِم جزئیات، عرض شخصیه است وقوه ضحک در مثال ما عرض شخص نیست عرض نوعشان است و از طریق نوعشان به آن جزئیات نسبت داده می شود.)

ص: ۳۲۶

«اذا صح حمله علی الکل» چه وقت عرض لازمِ جزئیات، عرض لازم برای کلی است جواب میدهیم که اگر حمل این عرض بر کل مصادیق آن کلی جایز باشد کشف می کنیم که عرض لازمِ خود کلی هم هست.

ترجمه: زمانی که حمل آن عرض، بر کل جزئیات صحیح باشد (اگر بر کل جزئیات توانستیم آن را حمل کنیم معلوم می شود که عرض لازم برای کلیِ این جزئیات است پس شرطِ عرضِ لازمِ کلی بودن، جواز حمل بر کل افراد آن کلی است)

(فیکون هذا العرض لازما لشیء من المعانی الذاتیه للجزئیات)

این عرض، لازم یکی از معانی ذاتی جزئیات می شود حال آن معنای ذاتیه، جنس است یا فصل است یا نوع است کاری نداریم. بالاخره باید این عرض، عرض لازم یک معنای کلی باشد و آن معنای کلی، ذاتی این جزئیات است و از این طریق، عرض لازم برای جزئیات هم می شود.

ترجمه: این عرض باید لازمِ معانیِ ذاتیِ جزئیات باشد.

(فان العرض الذی هذه صفته هذا شانه)

چرا باید این عرض، لازم معانی ذاتی جزئیات باشد؟ مصنف می فرماید عرضی که صفتش اینچنین است (یعنی در همه افراد پیدا می شود) شانش این است (یعنی وابسته به یکی از ذاتیات این افراد است).

هر عرضی که این صفت دارد که در کل افراد یک نوع حاصل می شود شانش این است که عرضِ لازمِ آن نوع باشد و به توسط آن نوع به جزئیات داده شود (یعنی شانش وابسته بودن به یک معنای ذاتی است)

ص: ۳۲۷

(و اذا كان كذلك)

در صورتی که این عرض، لازم آن ذاتی باشد.

(كان حمله على كل جزئى لاجل معنى موجود له و لغيره من الذاتيات)

كلمه «لاجل» نشان می دهد که با سبب حمل شده است. ضمیر «له» به «کل جزئی» بر می گردد و مراد از «کل جزئی» مثل زید است و مراد از «لغیره»، جزئیات دیگر است یعنی عمر و بکر و خالد و...

اگر چنین است که این عرض، مربوط به ذاتی است حمل این عرض بر هر یک از این افراد به خاطر معنایی که موجود است برای هر جزئی و برای غیر آن از ذاتیات.

در نسخه کتاب «من الذاتیات» آمده است بعضی نسخ «من الجزئیات» آمده است اگر «من الجزئیات» باشد بیان برای «غیره» است یعنی:

به خاطر معنای موجود برای این جزئی و غیر این جزئی از جزئیات دیگر.

اما اگر «من الذاتیات» باشد. بیان برای «معنی» است یعنی: به خاطر معنایی که برای این جزئی و غیر این جزئی معلوم است که آن معنی که برای آنها است عبارت از ذاتیات می باشد. در پاورقی کتاب ما گفته: خوب بود که «من الذاتیات» بعد از کلمه «معنی» بیاید چون بیان برای «معنی» است ولی مصنف اینگونه عبارات زیاد می آورد.

پس این محمولی که برای این جزئیات حمل می شود در واقع بر آن ذاتی حمل شده و به توسط آن ذاتی (و به قول مصنف «لاجل ذاتی») به جزئیات رسیده.

(فیکون ذلک _ ای الذاتی _ سببا عاما لوجود هذا العرض فی الجزئیات و فرضناه بلا سبب)

ضمیر «فرضناه» به «وجود هذا العرض فی الجزئیات» بر می گردد.

پس این ذاتی، سبب عام است برای وجود این عرض در جزئیات در حالی که فرض کردیم وجود هذا العرض فی الجزئیات، بلا سبب باشد اما الان معلوم شد که با سبب است.

(و اذا علم من جهه ذلک السبب لم یکن ذلک بعلم ضروری و لا یقین فضلا عن بیّن بنفسه)

نسخه صحیح «من غیر جهه» است.

در همین مورد که محمول و جزئیات موضوع را داریم ومحمول، عرض لازم برای جزئیات موضوع است. شخصی می گوید که از ناحیه ذاتی پیش نمی رویم (اگر چه ذاتی، سبب است ولی ما به ذاتی توجه نمی کنیم.)

مصنف می فرماید اگر توجه به ذاتی نکنی معنایش این است که در جایی که سبب است سبب را ندیده بگیری و ما قبلا گفتیم جایی که سبب دارد و شما سببش را ندیده بگیری یقین حاصل نمی شود تا چه رسد به یقین دائم. پس اگر بخواهی از طریق سبب پیش بروی و این ذاتی را ملاحظه کنی به یقین می رسی ولی خلف فرض است چون ما فرض کردیم که سببی در کار نباشد اما اگر بگویی سبب را ملاحظه نمی کنیم تا خلف فرض لازم نیاید جواب می دهیم که اگر سبب را ملاحظه نکنی به یقین نمی رسی.

«و اذا علم» می توان این را جواب اشکال مقدر گرفت یا می توان ادامه بحث قرار داد و مطلب قبلی را کامل کنیم.

ترجمه: وجود این عرض در جزئیات از طریق غیر این سبب دانسته شود (سبب، همان ذاتی بود. حال اگر کسی با وجود اینکه آن سبب یعنی ذاتی موجود است به آن ذاتی توجه نکند و از طریق آن ذاتی وارد بحث نشود و نتیجه نگیرد.) این علم به وجود این فرض، علم بدیهی و یقینی نیست تا چه رسد به اینکه بیِّن بنفسه باشد. (یعنی باز هم خارج از بحث است زیرا بحث ما در جایی است که محمول برای جزئیات، بیّن باشد. در صفحه ۹۳ سطر ۱۱ گفتیم «اذا بین بالاستقراء لا ـ یخلو من احد امرین و ذلک لانه اما این یکون وجود نسبه المحمول الی جزئیات الموضوع بینا بنفسه بلا سبب ... و اما ان یکون وجود نسبه المحمول الی جزئیات الموضوع فی نفسه بسبب» که دو قسم کردیم قسم اول این بود که محمول برای جزئیات، بین بود قسم دوم این بود که محمول برای جزئیات، بسبب بود و الان بحث ما در جایی است که محمول برای موضوع، بیّن باشد. در جایی که محمول برای موضوع، بسبب باشد در صفحه ۹۴ سطر ۱۲ «و اما ان کان حال المحمول عند جزئیات الموضوع غیر بین بنفسه» می آید. اما بحث ما در جایی است که محمول برای موضوع، بین بنفسه باشد. مصنف می فرماید در جایی که شما از غیر سبب می فهمید اصلا ضروری و یقینی نیست تا چه رسد که محمول، بیِّن برای موضوعات باشد پس باز هم از محل بحث خارج شدید.

صفحه ۹۴ سطر ۴ قوله (و یستحیل)

حالت دوم: شخصی به مصنف پیشنهاد می کند که اینطور عمل کنید (مصنف پیشنهاد را مطرح می کندو آنرا رد می کند) و بگویید:

ما محمول را ذاتی جزئیات بگیریم اما ذاتی برای کلی که بر این جزئیات حمل می شود نگیریم. مثلا جزئیات عبارتند از زید و بکر و عمرو. کلی که حمل بر این جزئیات می شود عبارت از انسان باشد. محمولی پیدا کنیم که برای این جزئیات (یعنی زید و عمر و بکر) ذاتی باشد اما برای انسان، عرضی باشد. چون برای انسان، عرضی است مطلوب می شود. (چون امر ذاتی به معنای مقوم، مطلوب نیست بلکه امر عرضی مطلوب است) وچون برای جزئیات، ذاتی است سبب نمی خواهد پس مطلوبی است که به آن می رسیم بلاسبب. (پس مطلوب است چون عرضی برای آن معنای کلی است و بلا سبب به آن می رسیم چون همین محمولی که برای کلی، عرضی است برای جزئیات، مقوّم است و ما به خاطر اینکه عرضی برای کلی بوده آن را طلب کردیم و به خاطر اینکه مقوم برای جزئیات بوده نیاز به سبب نداشتیم پس هم مطلوب شد و ما به دنبال آن رفتیم هم سبب نمی خواست و ما بدون سبب به آن رسیدیم.

جواب مصنف: مصنف می فرماید اگر چیزی برای کلِّ مصادیق، ذاتی باشد چطوری می توانی برای آن کلی، عرضی قرار بدهی. اگر این ، ذاتیِ هم مصادیق است ذاتیِ کلی که حمل بر این مصادیق می شود نیز خواهد بود. معنی ندارد که برای کلی، عرضی باشد و برای جزئیات ذاتی باشد مگر اینکه بگویی ذاتی برای بعضی از جزئیات است یعنی ذاتیِ شخصیتِ آنها است نه ذاتی ماهیت آنها، در اینصورت اگر ذاتی شخصیت آنها باشد بر ماهیت آنها حمل نمی شود و ذاتی ماهیت نمی شود. در اینصورت اگر ذاتی بعضی باشد باز هم برای ما فایده ای ندارد شما درباره ذاتی بحث می کنید که استقرا کنید همه افراد این ذاتی را داشته باشند ولی شما می گویید بعضی افراد آن را دارند. این استقراء، استقراء ناقص است و استقرائی است که معلوم می باشد نتیجه نداده است یعنی ما می خواهیم بر تمام مصادیق این کلی، محمول را حمل کنیم تا بعدا محمول را بر خود کلی حمل کنیم. اگر این محمول نسبت به همه مصادیق، ذاتی نیست حملش بر بعض مصادیق ،مجوز حملش ب کلی نمی شود تا از حمل آن بر مصادیق، حمل بر کلی را نتیجه بگیرید. چون شخص دارد استقراء می کند تا محمول را بر مصادیق است حمل کند تا از طریق حمل بر مصادیق، بر خود موضوع که کلی این مصادیق است حمل شود. حال اگر این محمول بر بعض مصادیق حمل شود و ذاتی آنها باشد بر همه حمل نمی شود وقتی بر همه حمل نشد بر کلی هم حمل نمی شود. وقتی بر کلی حمل نشد معنی ندارد بگویی آیا یقینی است یا غیر یقینی است. پس این راه حل هم که ارائه داده می شود راه حل صحیحی نیست.

توضیح عبارت

(و یستحیل ان یکون عرضا للمعنی العام حتی یصح ان یکون مطلوبا)

ضمیر «یکون» به «محمول» بر می گردد.

مصنف می فرماید محال است که چیزی ذاتیِ تمام افراد باشد ولی ذاتیِ کلیِ آن افراد نباشند. بله، چیزی می تواند ذاتی برای بعض افراد باشد ولی آن برای ما فایده ندارد.

ترجمه: محال است که این محمول، عرض باشد برای آن معنای عام که موضوع قرار داده شده و ما جزئیات آن موضوع را ملاحظه می کنیم تا ببینیم محمول، بر آن جزئیات حمل می شود یا نمی شود) تا صحیح باشد مطلوب بودنش. (چون اگر عرض نباشد مطلوب نیست زیرا گفتیم اگر مقوم نباشد مطلوب نیست. حال این شخص می خواهد عرض بودنش را فرض کند تا مطلوب باشد)

(لکنه ذاتی لکل واحد من الجزئیات الی آخرها)

عبارت «حتی یصح ان یکون مطلوبا» را بر دارید (چون این عبارت برای این آمده تا قائل بگوید چرا دارم عرض فرض می کنم برای اینکه مطلوب باشد) و عبارت را اینگونه بخوانید «و یستحیل ان یکون عرضا للمعنی العام لکنه ذاتی لکل واحد من الجزئیات»

ترجمه: محال است که محمول، عرض باشد برای معنای عام و ذاتی برای هر یک از جزئیات باشد. (پس کلمه «یستحیل» فقط بر عبارت «ان یکون عرضا للمعنی العام» داخل نشده بلکه بر عبارت «ان یکون عرضا للمعنی العام لکنه ذاتی لکل واحد من الجزئیات» وارد شده است.

«لکنه ذاتی لکل واحد من الجزئیات الی آخرها»: لکن این محمول (عرضی که برای معنای عام است) ذاتی برای هر یک از جزئیات باشد الی آخرها (مراد از «الی آخر ها» یعنی «تا آخر» یعنی محمول ذاتی برای همه جزئیات باشد نه اینکه برای بعض جزئیات باشد.

ص: ۳۳۲

(فان الذاتی لجمیع الجزئیات لایصح ان یکون عرضیا للمعنی الکلی المساوی لها)

علت محال بودن رابیان می کند (که چرا محال است چیزی که ذاتی همه جزئیات است نتواند عَرَض برای آن معنای کلی شود) و می فرماید معنای کلی مساوی با تمام جزئیات است. اگر بر همه جزئیات توانستید محمول را ذاتی بگیرید برای مساوی این جزئیات هم که کلی است باید ذاتی بگیرید نه عرضی.

ترجمه: ذاتی برای تمام جزئیات، صحیح نیست که عرضی باشد برای معنای کلی که مساوی با جزئیات است.

(لانه لیس ثمه شی من موضوعات ذلک الکلی یعرض له ذلک الحمل بسلبه او ایجابه)

«لانه» تعلیل برای جمله قبل است که فرمود «فان الذاتی لجمیع الجزئیات... » در واقع تعلیل برای «لا یصح» است. چرا صحیح نیست؟ چون آن معنایی که برای کلی، عرضی است و می خواهد برای جزئیات، ذاتی باشد اگر بخواهد بر جزئیات حمل شود باید به عنوان ذاتی حمل شود (اگر بخواهد به عنوان عرض حمل شود اشکال ندارد) ما نگفتیم امری که برای کل عرضی باشد برای جزئی هم عرضی است این مطلب، اشکالی ندارد. اما امری پیدا کردیم که برای کلی عرضی است و برای جزئیات می خواهد ذاتی باشد پس اگر می خواهد بر جزئی حمل شود باید به عنوان ذاتی حمل شود. ولی نمی تواند بر جزئیات حمل شود. با این عنوان که دارد بر جزئیات حمل نمی شود چون الان برای آن کلی، عرض است و می خواهد همین که الان برای کلیِ این جزئیات عرض است برخود این جزئیات به عنوان ذاتی حمل شود و به این عنوان حمل نمی شود بر هیچکدام از جزئیات تا چه رسد برای همه جزئیات حمل شود چون اگر محمولِ برای جزئیات بخواهد محمول برای کلی هم باشدباید بر تمام افراد جزئی حمل شود تا بتوانیم بر کلی حمل کنیم ما می گوییم این محمول حتی بر یک جزئی حمل نمی شود تا چه رسد که بر کل جزئیات حمل شود چون اگر بخواهد بر جزئیات حمل شود تصویر و فرضی که داریم این است که باید به عنون ذاتی حمل شود در حالیکه این محمول برای معنای کلی، عرضی است. یعنی بر جزئیات به عنوان عرضی حمل می شود ولی به عنوان ذاتی، بر یک جزئی حمل نمی شود چون اگر برای کلی، عرض است نمی تواند برای جزئی ذاتی باشد و اگر بخواهد به عنوان ذاتی حمل شود بر یک جزئی حمل نمی شود تا چه رسد که بر کل جزئیات حمل شود و به توسط حمل بر جزئیاتش بگوییم حمل بر کلی می شود.

ص: ۳۲۳

توضیح عبارت: هیچ یک از موضوعات آن کلی نمی تواند این محمول را بگیرد. چه رسد که کل این جزئیات این محمول را بگیرد وقتی کل نتوانست این محمول را بگیرد این محمول برای کلی نخواهد بود.

«ثمه» یعنی در جایی که داریم بحث می کنیم.

«ذلک الحمل» یعنی «ذلک المحمول». ضمیر «له» به «شی» بر می گردد.

یکی از آن جزئیاتِ کلی را پیدا نمی کنید که این حمل و محمول را قبول کنند نه سلب این محمول را میتوان به این جزئی نسبت داد و نه ایجاب محمول را می توان به این جزئی نسبت داد محمولی که برای کلی، عرضی است و برای جزئی می خواهد ذاتی باشد نه می توان بر جزئی حمل کرد و نه می توان سلب کرد اصلا نمی توان به عنوان ذاتی بودن جزئی نسبت داد نه نسبت ایجابی و نه نسبت سلبی.

نکته: اگر بگویید «این محمولی که برای کلی، عرضی است برای جزئی ذاتی نیست». شما «ذاتی نیست» را دارید حمل می کنید. این مورد بحث ما نیست. خود محمول را سلب کنید یعنی بگویید «این محمول برای جزئی نیست» نه ذاتی بودنش برای جزئی نیست.

این محمولی که برای کلی به عنوان عرضی است به طور کلی اگر بخواهید از جزئیات سلب کنید امکان ندارد. نه می توان به عنوان ذاتی ثابت کرد و نه می توان سلب کرد. این محمول عرضی را نه می توان ایجابا برای جزئیات قرار داد و نه می توان سلبا از جزئیات برداشت.

(فاذا لم یکن عارضا لشیء منها فکیف یکون عارض لکلها و عارض طبیعه الکلی عارض للکل)

اگر این محمول، عارض هیچ یک از آن جزئیات نشده چگونه می تواند عارض کل باشد تا از طریق عارض کل بودن، عارض طبیعی و کلی هم بشود.

«و عارض طبیعه الکلی عارض للکل»: در حالی که آنچه عارض طبیعت کلی است باید عارض کل هم باشد یعنی اگر چیزی عارض انسان است عارض همه افراد انسان هم باید باشد و بالعکس اگر چیزی عارض تمام افراد انسان است عارض بر خود انسان هم هست یعنی با توجه به اینکه چیزی می تواند عارض طبیعت کلی باشد که عارض کل باشد و این محمولی که شما می گویید عارض کل نیست زیرا حتی عارض بر یک فرد هم نیست تا چه رسد که عارض کل باشد. وقتی عارض کل نشد عارض طبیعت یعنی عارض کلی هم نیست. پس آنچه که بر جزئیات حمل می شود فرق می کند با آنچه که عارض بر کلی می شود. وقتی فرق کرد نمی توان گفت ما آنچه را که بر جزئیات حمل شده بر کلی هم حمل می کنیم چون آن شخص استقراء می کرد تا محمولِ بر جزئیات را برای کلی این جزئیات که موضوع قضیه بود اثبات کند. الان ما ثابت کردیم که این محمول بر یک فرد از این جزئیات حمل نمی شود تا چه رسد که بر همه افراد این جزئیات حمل شود وقتی بر همه افراد حمل نشد نمی توانید این محمول را بر کلی حمل کنید.

ص: ۳۳۵

ترجمه: چگونه این محمول عـارض تمـام افراد می شود تـا بعـدا بتوانـد عارض طبیعت شود این، عارض افراد نمی شود تا بعـدا عارض کلی شود زیرا چیزی عارض طبیعت می شود که عارض کل افراد شود. و آن که عارض طبیعت کلی است باید عارض کل باشـد و این، عارض کل نیست و وقتی عارض کل نیست عارض طبیعت و آن کلی هم نمی تواند باشد (پس آن مقصودی که شـما داشتیـد انجـام نمی شود. مقصود شـما این بود که عـارض بر کـل را عارض بر کلی کنیـد ما می گوییم عارض بر کل نداریم تا عارض بر کلی پیدا کنیم.)

(فان الحرکه بالاراده لما کانت عرضا لازما لجنس الانسان کانت عرضا للانسان و لکل نوع مع الانسان)

از اینجا مصـنف، وارد مثال می شود و می فرمایـد اگر ما حرکت بالاراده را در حیوان، عارض می بینیم که حیوان، جنس انواع است. علتش این است که عـارض برای انواع است یعنی حرکت بالاـراده را در انسـان می بینیم که یک نوع از حیوان است. در فرس می بینیم که آن هم یـک نـوع از حیـوان است. در بقر می بینیم که آن یـک نـوع از حیـوان است و هکـذا. در تمـام انواع حیوانـات اسـتقراء می کنیم و حرکت بالاـراده را می بینیم و می گـوییم پس در کلیِ آن انواع که حیوان است حرکت بالاـراده عـارض می شود. از عروض حرکت بالاـراده بر تمـام جزئیـات این جنس (یعنی بر تمام انواع) کشف می کنیم عروض حرکت بالاراده را بر خود کلی که حیوان است. اگر این عارض، عارض بر تمام جزئیات نباشد عارض بر کلی نخواهد بود.

ص: ۳۳۶

ترجمه: حرکت بالاراده چون عرض لازم برای جنس انسان (یعنی حیوان) است هر نوعی را که کنار انسان بگذاری می بینی این عارض بر آن، حمل شد. چون حرکت بالاراده عارض کلی بود عارض بر کل هم شد. (بر عکس آن هم می توانید بگویید که چون عارض بر کل است کشف می کنیم که عارض بر کلی هم هست.)

(فقد بان ان نسبه المحمول فی مثل ما کلامنا فیه تکون عرضیه عامه)

حال می خواهد مصنف نتیجه بگیرد. می فرماید روشن شد که نسبت محمول به کلی، نسبت و عرض عام به معروض است. پس سبب لازم دارد. اگر محمول بخواهد برای جزئیات موجود شود نیاز به سبب دارد و سببش خود همین کلی است. یعنی ما این عرض را برای کلی اثبات می کنیم و به توسط کلی، برای جزئیات اثبات می کنیم پس برای جزئیات، با سبب حاصل می شود. اما برای خود کلی اگر با سبب حاصل شد یقین حاصل می شود و اگر با سبب حاصل نشد یقین حاصل نمی شود پس استقراء مشکلی را حل نکرد بلکه باید ابتدا این حکم را برای کلی، به توسط سبب درست کنیم و بعد از اینکه برای کلی به توسط سبب درست کردیم برای جزئیات هم به توسط این کلی ثابت می کنیم. (برای جزئیات می توانیم به توسط سبب درست کنیم چون کلی، سبب می شود اما برای کلی، اگر سببی در اختیار نداشتیم که فرض هم همین است یقین پیدا نخواهیم کرد.

ص: ۳۳۷

ترجمه: روشن شد که نسبت محمول در مثل آنچه که کلام ما در آن است، نسبت عرضی عام است یعنی محمول، عرض عام می شود. (عرضِ خاص، لوازم است، عرض عام که می گوید در اینجا مرادش در مقابل لازم و عرض خاص نیست بلکه مراد از عرض عام یعنی عرض که برای تمام جزئیات است یعنی عرض خاصِ این کلی است ولی عرضی است که تمام جزئیات این کلی را پوشش می دهد.

(و تحتاج ان تُبيّن فی کل واحد من الجزئیات بسببه)

ضمیر «بسببه» به عام برمی گردد.

هر یک از جزئیات باید این عرض به سبب آن کلی و به سبب آن عام بیان شود یعنی ابتدا، آب عرض را برای آن عام می آوریم سپس به توسط آن عام، عرض را برای جزئیات آن عام ثابت می کنیم.

خلاصه: ما با استقرار می خواستیم محمول را برای جزئیات ثابت کنیم پس از طریق ثبوتش برای جزئیات، خواستیم برای کلی هم ثابت کنیم حال روشن شد که باید وارونه برویم یعنی ابتدا این محمول را برای کلی باید ثابت کنیم سپس به توسط کلی برای جزئیاتش ثابت کنیم. پس استقراء فایده ای ندارد چون شما می خواستید با استقراء ابتدا محمول را برای جزئیات ثابت کنید و وقتی که می دیدید این محمول برای جزئیات ثابت شده نتیجه بگیرید که برای کلی هم حاصل است ولی راه بر عکس این است که رفتید بلکه راه این است که ابتدا این محمول عرضی را برای کلی ثابت کنید. سپس این کلی را واسطه و سبب قرار بدهید تا برای محمول یعنی جزئیات ثابت شود یعنی خواستید استقراء کنید و از جزئی به کلی بروید ولی در واقع باید قیاس بکار ببرید و ابتدا این محمول را برای کلی ثابت کنید و بعدا بگویید جزئیِ این کلی هم، این محمول را دارد. حال اگر این قایس از طریق سبب باشد مفید یقین خواهد بود.

ص: ۳۳۸

(فقد بطل اذن ان یکون استقراء جزئیات سببا فی تصدیقنا بما لا واسطه له تصدیقا یقینیا)

مراد از «ما» در «ما لا واسطه»، «ثبوت العرض الکلی» است.

نتیجه می گیریم که باطل شد اینکه استقراء جزئیات سبب باشد تا ما تصدیق یقینی کنیم به کلی که محمول را بدون واسطه می گیرد. جزئیات، محمول را بواسطه کلی گرفتند. اما کلّی محمول را بدون واسطه می گیرد. جزئیات، نتوانستند سبب بشوند برای تصدیقی که ما به آن کلی داریم. ما تصدیق کردیم که کلی، این محمول را دارد. اما جزئیات را نتوانستیم سبب این تصدیق قرار بدهیم بلکه اگر توجه کرده باشید جزئیات به نحوی، معلول شدند یعنی از طریق کلی و به سبب کلی ما به جزئی می رسیم نه به سببیت جزئیات به کلی برسیم.

تصدیقا یقیناً : می توانیم تصدیق کنیم ولی تصدیق یقینی برای ما ممکن نیست.

(و ان یکون ذلک بینا فی الجزئیات بنفسه)

«ذلک»: یعنی ثبوت محمول برای موضوعات بنفسه، مربوط به «ذلک» است یعنی این محمول بنفسه بین باشد در جزئیات یعنی محمول بیِّن نیست بلکه واسطه می خواهد و واسطه اش هم کلی است.

باطل شد این مطلب که در جزئیات هم نمی توانیم محمول را بیِّن بگیریم بلکه باید از طریق کلی پیش بیاییم. بله اگر در جزئیات، بیّن گرفتید می توانید از جزئیات به کلی برسید ولی در جزئیات، بیِّن نبود زیرا از طریق کلی آمدیم. پس باطل شد این مطلب که ثبوت محمول برای موضوعات بیّن است.

ص: ۳۳۹

مصف در اینجا دو مطلب بیان کرد و هر دو را باطل کرد اما چرا دو مطلب بیان کرد؟ چون مقصودی که ما در اینجا داشتیم بر دو مطلب، متوقف بود:

مطلب اول این بود: محمول برای جزئیات، بیّن باشد.

مطلب دوم این بود: ما از محمولی که برای جزئیات، بیِّن است، استفاده کنیم و برای کلّی، یقینی قرار بدهیم.

مصنف می فرماید هر دو باطل است یعنی نه محمول برای جزئیات، بیِّن شد و نه ما توانستیم از طریق جزئی برای کلی ثابت کنیم بلکه وظیفه ما این بود که از طریق کلی برای جزئی ثابت کنیم پس نمی توان گفت که استقرا مشکل را حل کرد.

تا اینجا بحث ما در جایی بود که محمول برای جزئیات، بیّن باشد بنفسه حال وارد بحث بعدی می شویم که محمول برای جزییات، بیّن نباشد بلکه بسببه باشد.

نکته: عبارت «و ان یکون ذلک بینا فی الجزییات بنفسه» را ما مکمل عبارت قبل قرار دادیم ممکن است که هم برای عبارت قبل و هم زمینه برای عبارت بعدی باشد. مصنف می فرماید تا اینجا معلوم شد که محمول نمی تواند در جزییات بین باشد بعد می گوید «و اما ان کان غیر بین بنفسه» یعنی نتیجه مطالب قبل را می آورد تا بتواند عبارت بعدی را شروع کند و این کار خوبی است چون بین این صورتی که الان می خواهیم وارد آن شویم با صورتی که قبلا وارد شدیم خیلی فاصله شد لذا آن صورتی را که خواندیم دوباره به صورت خلاصه بیان می کند و «اما ان کان حال المحمول ... غیر بین بنفسه» را عطف بر آن می گیرد تا فاصله زیادی بین معطوف و معطوف علیه نیفتد.

ص: ۳۴۰

ادامه بحث اینکه اگر ثبوت محمول برای موضوع، سبب نداشت چگونه به این ثبوت یقین تام پیدا می کنیم ۹۲/۱۰/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بحث اینکه اگر ثبوت محمول برای موضوع، سبب نداشت چگونه به این ثبوت یقین تام پیدا می کنیم.

« و اما ان کان حال المحمول عند الجزئیات الموضوع غیر بیّن بنفسه»(۱)

بحث در این بود که اگر چیزی سبب نداشت چگونه به آن، یقین دائم پیدا کنیم؟ به عبارت دیگر اگر ثبوت محمول برای موضوع، سببی نداشت چگونه به این ثبوت، یقین تام «و دائم» پیدا کنیم.

گفتیم محمول دو حالت دارد:

حالت اول: ذاتی موضوع و بیِّن الثبوت برای موضوع است.

حالت دوم: ذاتی و بیّن الثبوت برای موضوع نیست.

بیان حکم حالت اول: اگر محمول بیِّن الثبوت و ذاتی باشد گفتیم بمنزله این است که از سبب پی بردیم و یقین تام پیدا می کنیم.

بیان حکم حالت دوم: اما اگر محمول، بیِّن الثبوت و ذاتی برای موضوع نبود « گفتیم که چون سببی در کار نیست ما از طریق قیاس نمی توانیم وارد شویم چون در قیاس باید سبب را حد وسط قرار بدهیم و وقتی سبب نداریم حد وسط نداریم بنابراین، قیاس تشکیل نمی دهیم. بلکه از طریق استقراء وارد شدیم یعنی خود موضوع را لحاظ نمی کنیم بلکه» جزئیات موضوع را لحاظ می کنیم و آن را بر دو قسم تقسیم می کنیم:

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، بخش برهان منطق، ص ۹۴، س ۱۲ .

قسم اول: محمول برای جزئیات موضوع «نه خود موضوع»، بیِّن الثبوت است.

حکم قسم اول: اگر بیِّن الثبوت باشد بر دو صورت است:

صورت اول: با حس فهمیده شود.

صورت دوم: با عقل فهمیده شود

بیان حکم صورت اول و دوم: بحث صورت اول و دوم گذشت.

قسم دوم: بیّن الثبوت نباشد. یعنی محمول برای جزئیات موضوع بیّن الثبوت نباشد همانطور که برای خود موضوع، بیّن الثبوت نبود. قسم دوم سه فرض پیدا می کند.

فرض اول: از قیاس در بعض جزئیات بهره می بریم.

فرض دوم: از قیاس در کل جزئیات بهره می بریم.

فرض سوم: از استقراء دوم در جزئیات بهره می بریم.

بیان حکم فرض اول: مصنف می فرماید وقتی که محمول برای جزئیات موضوع، بیّن الثبوت نبود باید با بیان «بیان یعنی با استدلال به صورت قیاس یا استقراء باشد» این محمول را برای جزئیات موضوع ثابت کنیم.

و این بیان «استقراء» در بعضی از این جزئیات تولید یقین می کند و در بعض تولید یقین نمی کند. یعنی وقتی می خواهیم محمول را برای بعضی جزئیات ثابت کنیم بیانی داریم که تولید یقین می کند و برای بعضی دیگر می خواهیم ثابت کنیم تولید یقین نمی کند. چون اختلاف روش دارند. زیرا همه جزییات می خواهند این حکم را بگیرند ولی بعضی از طریق سبب می خواهند بگیرند و بعضی از طریق سبب نمی خواهند بگیرند. بعضی طوری می گیرند که ما یقین پیدا می کنیم اما بعضی، طوری می گیرند که ما یقین پیدا نمی کنیم در اینجا مصنف می فرماید نمی توانید به مقصود خودمان برسید. مقصود این بود که از ثبوت حکم برای جزئیات، ثبوت حکم رای خود موضوع را بدست بیاورید. یعنی از طریق یقین به جزئیات نمی توانید یقین به ثبوت حکم برای موضوع پیدا کنید چون خود آنها که می خواهند یقین به ثبوت حکم برای موضوع را تولید کنند دارای یقین نیستند. اگر خودشان یقین دار نیستند چگونه ایجاد یقین می کنند. ثبوت حکم برای بعض افراد موضوع کافی نیست بلکه ثبوت حکم برای تمام افراد موضوع لازم است و فرض این است که ما نسبت به همه افراد، یقین به ثبوت حکم را نداریم.

ص: ۳۴۲

اگر یقین نـداریم چگونه این یقینی که حاصـل نیست می توانـد برای مـا یقین درست کنـد و حکم را برای اصـل موضوع ثابت کند.

بیان جکم فرض دوم: فرض دوم این است که در تمام افراد ما از سـبب استفاده کنیم یعنی حکمی را که می خواهیم برای تمام افراد موضوع ثابت کنیم از سبب استفاده کنیم. روشن است که چنین سببی، سبب مشترک است. آنچه در فرض اول می گفتیم سبب مشترک نبود چون در بعضـی از جزئیـات می آمـد و حکم را برای بعض جزئیـات یقینی می کرد و در بعضـی از جزئیات نمی آمـد و حکم را برای بعض جزئیـات دیگر یقینی نمی کرد در اینجا حکم برای جزئیات موضوع، به سـبب ثابت می شود و این سـبب باید سـبب مشترک باشد که همه جزئیات از این سـبب برخوردار باشـند تا بتوانیم بگوییم حکم برای همه جزئیات به سبب حاصل می شود.

امـا سـبب مشترک بین جزئیات چیست؟ می گوییم همان موضوع و کلی است. که این جزئیات در تحت آن منـدرج انـد. شـما می خواهیـد حکم را از طریق سـبب که عبـارت از خود موضوع است برای جزئیـات موضوع ثابت کنیـد تا از ثبوت حکم برای جزئیـات، ثبوت حکم برای موضوع را نـتیجه بگیریـد. غرض مـا این بود که حکم را برای جزئیـات ثـابت کنیم و از جزئیـات به موضوع برسـیم. الان حکم را برای جزئیات از طریق سـبب مشترکشان که خود موضوع است اثبات می کنیم. پس حکم، ابتداء برای موضـوع اثبـات می شـود لـذا چه نیـازی داریم که به سـراغ جزئیـات موضوع برویم و از جزئیـات موضوع به خود موضوع برگردیم چون قبل از اینکه به سـراغ جزئیات برویم موضوع برای ما روشن شـده بود. پس در این صورت هم خلف فرض لازم می آید.

ص: ۳۴۳

بیان حکم فرض سوم: فرض سوم این است که در جزئیات، دوباره استقرا کنیم. یعنی نه از قیاس در بعض جزئیات و نه از قیاس در کل جزئیات استفاده کنیم، بلکه در هر جزئی، استقرا کنیم. اما استقراء در جزئی به چه معنی است. الان می خواهیم حکم را برای این جزئی اثبات کنیم وبرای جزئی دیگر هم اثبات کنیم و برای جزئی های دیگر هم اثبات کنیم تا استقراء شده با شد و از طریق ا ین استقراء حکم برای کل درست شود. ولی شما می گویید در خود هر جزئی، دوباره استقراء کن، من می خواهم جزئیات را استقرا کنم تا به کلی برسم وقتی وارد جزئیات می شوم و می خواهم حکم را اثبات کنم می گویید راه بسته است و از قیاس نمی توان استفاده کرد بلکه باید از استقرا استفاده کرد. حال ما می گوییم که چگونه در این جزئی استقراء کنم، اگر بگوییم در جزئیات استقرا کنم صحیح است چون یکی یکی حکم را استقرا می کنم و می بینیم حکم، ثابت است و بعدا از طریق ثبوت حکم برای کل جزئیات، به کلی جزئیات هم پی می بریم. اما الان می خواهیم در هر جزئی به تنهایی استقراء کنیم. این استقراء چه نوع استقرائی است؟ باید در احکامِ آن، استقرا کرد یا فرض کن این شیء که جزئیِ این کلی است با یک امر دیگری که جزئی این کلی نیست در داشتن این حکِم، شریک است. احکام و موضوعاتی که این احکام را می پذیرد استقراء کنم. در اینصورت لازم می آید که در ضمن استقراء دوباره استقراء کنم. در استقراء دوم هم همین حرفها می آید و می گوییم یا بیّن الثبوت است یا بین الثبوت نیست. اگر بین الثبوت نباشد یا در بعضی ها می خواهیم قیاس را اجرا کنیم یا در کل آن می خواهیم قیاس را اجرا کنیم. هیچکدام امکان ندارد لذا باید استقراء سوم را مرتکب شویم مصنف می گوید «یذهب الامر بلا وقوف» یعنی تسلسل لازم می آید و راه در اینجا بسته می شود. در جایی که محمول برای موضوع ،بیّن الثبوت نبود اگر برای جزئیات هم بیّن الثبوت نبود راه بسته است نه از قیاس در بعض جزئیات می توان استفاده کرد نه از قیاس در کل جزئیات می توان استفاده کرد و نه استقراء را توانستیم مطرح کنیم.

پس در جایی که محمول برای جزئیات موضوع بیّن الثبوت نبود که بحث امروز ما بود و سه فرض داشتیم راه برای ثبوت محمول برای کلی موضوع نداریم چون نمی توانیم در جزئیات به نتیجه برسیم تا از جزئیات به کلی منتقل بشویم. پس راه برای اینکه محمول را برای موضوع یقینی کنیم نداریم. در جایی هم که محمول برای جزئیاتِ موضوع بیّن الثبوت بوده هم یا با حس استقرا می کردیم یا با عقل استقرا می کردیم که گفتیم این دو راه هم بسته است.

پس اگر محمول برای موضوع، بین الثبوت نبود و هرگز نمی توان یقین تام «و دائمی» بدست آورد. چون راه ما منحصر بود که به جزئیات برویم و جزئیات ۵ راه داشت که هر ۵ تا باطل شده و آن ۵ راه به طور خلاصه این بود.

۱ ـ محمول برای جزئیات بیّن الثبوت باشد بالحس.

۲ ـ محمول برای جزئیات بیّن الثبوت باشد بالعقل.

۳ ـ محمول برای جزئیات بیّن الثبوت نباشد. اما از قیاس، در بعض جزئیات بهره ببریم.

۴ ـ محمول برای جزئیات بیّن الثبوت نباشد. اما از قیاس در کل جزئیات بهره ببریم.

۵ ـ محمول برای جزئیات بیّن الثبوت نباشد اما از استقراء دوم در جزئیات بهره ببریم.

توضیح عبارت

«و اما ان کان حال المحمول عند جزئیات الموضوع غیر بین بنفسه»

این جمله عطف بر قوله «فان کان بینا بنفسه» در صفحه ۹۴ سطر ۱۲ است.

ص: ۳۴۵

پس در صورتی که می خواهیم حکم را برای جزئیات موضوع ثابت کنیم یا حکم برای جزئیات موضوع، بیّن بود که بحث آن گذشت یا حکم برای جزئیات موضوع، بیّن نیست. که این را الان می خواهیم بحث کنیم.

ترجمه: اگر حال محمول نزد جزئیات موضوع «نه خود موضوع چون خود موضوع را قبلاـ فرض کردیم که بیّن نیست» بیّن بنفسه نیست.

«بل یمکن ان یبین ببیان»

بلکه می توانی با یک بیانی آن را بیان کنی.

«فذلک البیان اما ان یکون بیانا لا یوجب فی کل واحد منها الیقین الحقیقی الذی نقصده»

این بیان، یا استفاده از سبب است در بعض جزئیات یا استفاده از سبب است در کل جزئیات یا اصلا استفاده از سبب نیست بلکه رجوع کردن به استقراء دوم است.

ترجمه: آن بیان، یا بیانی است «که از طریق سبب نیست و» موجب نمی شود در هر یک از این جزئیات یقین حقیقی را، «اینکه موجب نمی شود در هر یک از جزئیات، اعم است یعنی به دو صورت است ۱ ـ یا در هیچ یک از جزئیات، موجب یقین حقیقی نمی شود. ۲ ـ یا در بعضی از جزئیات، موجب یقین حقیقی نمی شود و در بعضی می شود. بالاخره در کل واحد از جزئیات موجب یقین حقیقی نیست».

«الیقین الحقیقی»: آن بیان ممکن است تولید علم یا تولید تصدیق کند اما تولید یقین حقیقی «یعنی یقین دائم و تام» نمی کند.

«الذی نقصده»: یقین حقیقی که مقصود ما است. ما دنبال یقین حقیقی هستیم و الا یقین های دیگر که یقین عام است به درد ما نمی خورد.

ص: ۳۴۶

تا اینجا فرض اول را بیان کرد و آن این بود که این بیان، نتواند در تمام جزئیات، ایجاد یقین حقیقی کند.

«فکیف یوقع ما لیس یقینا الیقین الحقیقی الکلی الذی بعده»

«ما لیس یقینا» فاعل برای «یوقع» است. «الیقین الحقیقی الکلی الذی بعده» مفعول است.

حکم فرض اول: اگر نتوانـد در تمـام جزئیات ایقاع یقین کنـد چگونه می توانـد در کلی که مشـتمل بر این جزئیات است ایقاع یقین کند.

ترجمـه: چگـونه ایجـاد و ایقـاع کنـد آنچـه که خـودش یقین نیست. یقین حقیقی مربـوط به کلی اش را «یعنی مربـوط به خـود موضوع را» آن کلی که بعد از این جزئیات است «یعنی مرتبه اش بعد از این جزئیات است زیرا با صدق جزئی، کلی صدق می کند یعنی اول باید جزئی بیاید تا کلی در ضمن آن بیاید».

مصـنف در اینجـا خـود یقین را موصوف به کلی کرده ولی مـا «اسـتاد» متعلق یقین را موصوف به کلی کردیم. یعنی محمول را برای کلیِ موضوع گفتیم یقین باشـد امـا مصـنف می گویـد یقین، یقین کلی است. هر دو عبارت صـحیح است زیرا یقین کلی یعنی یقینی که در کلی این جزئیات بتواند حاصل شود.

«و اما ان یکون بیانا بالسبب لیوجب الیقین الحقیقی فی کل واحد منها»

این عبارت، فرض دوم را می گوید.

یـا آن بیـانی که ثـابت می کنـد محمول برای جزئیـات موضوع حاصـل است بیانی است که از طریق سـبب اسـتفاده می کنیم و محمول را برای موضوع ثابت می کنیم.

ص: ۳۴۷

ترجمه: یا آن بیان بیانی است که با سبب است تا در تمام جزئیات بیاید و موجب یقین حقیقی در هر یک از جزئیات شود. «در این صورت از طریق یقین به جزئیات می توانیم یقین به کلی پیدا کنیم و مشکلی ندارد. و دیگر عبارت «فکیف بوقع... الذی بعده» را در اینجا نمی گوییم چون می دانیم این یقینی که در جزئیات حاصل شده می تواند یقین مربوط به کلی را ایجاد کند ولی به شما می گوییم سببی که یقین را در جزئیات بوجوده آورد چه سببی بود؟ حتما باید سبب مشترک باشدکه در تمام جزئیات جاری است. و سبب مشترک، خود همین کلی است».

(فیحب ان تتفق فی السبب کما قلنا)

ضمیر «تتفق» به «جزئیات» بر می گردد یعنی جزئیات برای گرفتن این محمول باید اتفاق در سبب داشته باشند یعنی باید سبب مشترک برای آنها باشد.

«فیکون وجود السبب للمعنی الکلی اولا»

مصنف، خود کلی را سبب نمی گیرد بلکه می فرماید، باید یک سببی برای کلی وجود داشته باشد و چون کلی، مشترک بین همه جزئیات است آن سبب، به توسط کلی برای همه جزئیات می شود مصنف خود کلی را سبب نمی گیرد ولی ما «استاد» خود کلی را سبب گرفتیم. و این اشکال ندارد اما مصنف می فرماید: سببی باید باشد که آن سبب، محمول را برای کلیِ موضوع اثبات کند و چون کلیِ موضوع مشترک بین همه جزئیات است سببِ مربوط به این کلیِ موضوع، مشترک بین همه جزئیات می شود و ما از طریق این سبب مشترک، حکم را به تمام این جزئیات می دهیم.

ص: ۳۴۸

ترجمه: بایـد آن سـبب برای معنـای کلی «که همـان موضوع است» ثـابت باشـد اولا. در این صورت از طریق همان موضوع می تـوان به جزئیـات رسـید و این، خلاـف فرض است چـون فرض این است که مـا سـببی برای ثبـوت محمـول برای کلیِ موضوع نـداریم بلکه داریم می گردیم که ببینیم سـبب برای جزئیات موضوع داریم یا نـداریم یکـدفعه متوجه می شویم که سـبب برای کلی موضوع هم است. از اینجا خلف فرض لازم می آید.

حقیقه این سـبب در کلی تـاثیر نداشـته و الا اگر در کلی تاثیر داشت ما از ابتـدا به سـراغ جزئیات نمی آمـدیم. محمول را برای کلی موضوع به وسـله سـببش ثابت می کردیم. اگر ثابت نکردیم معلوم می شود که سـبب در کلی کآرایی نداشته مصنف می فرمایـد اگر سـبب، در کلی کارآیی نداشت چگونه در جزئی، کارآیی داشـته. اگر نتوانسـته محمول را برای موضوع ثابت کند برای جزئی موضوع چگونه ثابت کرده در حالیکه حکم «اگر حکم کلی باشد نه شخصی» باید از کلی به جزئی بیاید.

«و اذا کان السبب لا ینفع فی المعنی الکلی فلیس ایضا بنافع فی الجزئی»

اگر سـبب نتوانست در معنـای کلی نفی برسانـد «یعنی نتوانست محمول را برای کلی اثبات کنـد» در جزئیاتِ این کلی هم نمی تواند نفع برساند «و نمی تواند محمول را برای جزئیات اثبات کند».

(و اذا نفع فی الکلی فیکون النافع هو القیاس عند ذلک لا الاستقراء)

«عند ذلک» یعنی نزد همین فرضی که داریم می خوانیم.

ص: ۳۴۹

اما در کلی نفع رساند حکم از ابتدا برای کلی ثابت شده، چه لزومی دارد که به سراغ جزئیات برویم و در جزئیات استقراء کنیم و بعد از اینکه حکم را در جزئیات بدست آوردیم به سراغ کلی برویم. زیرا قبل از اینکه به جزئیات برسیم حکم کلی را روشن کردیم.

ترجمه: اما اگر این سبب در کلی نفع رساند «یعنی توانست محمول را برای کلی اثبات کند.» پس آن سبب، حد وسط شده و من را به ثبوت اکبر برای موضوعی که اصغر است رسانده است.

«و اما الا یکون سبب هناک البته»

«هناک» یعنی در جایی که می خواهیم محمول را برای جزئیات موضوع ثابت کنیم درحالی که محمول برای جزئیات موضوع بیّن نیست در آنجا سببی وجود ندارد.

فرض سوم را بیان می کند که این است: اصلا سببی نداریم (در فرض اول گفتیم سبب داریم ولی مشترک نیست در فرض دوم گفتیم سبب داریم ولی مشترک است در فرض سوم می گوییم اصلا هیچ سببی نیست نه سبب مشترک است نه سبب غیر مشترک است.

«فیکون اما بینا بنفسه و ذلک مما قد ابطل»

حال که سبب نیست یا محمول برای جزئیات بیّن بنفسه است که این خلاف فرض است و این باطل شد «یعنی فرضِ آن تمام شد چون الان در فرضی بحث می کنیم که محمول برای جزئیات موضوع، بیّن نیست.

«و اما استقراء آخر»

و یا اینکه استقراء دیگری در کار است یعنی با استقراء دیگری می خواهیم ثابت کنیم که این معمول برای این جزئی ثابت است.

ص: ۳۵۰

«و هذا مما يذهب بلا وقوف»

اگر شما برای مرتبه دوم از استقراء استفاده کردید دوباره نتیجه ای که می گیرید در آن نتیجه قیاس اجرا نمی شود و باید دوباره با استقراء ادامه بدهی

ترجمه: و این استقراء پیش می رود و متوقف نمی شود تا تسلسل لازم بیاید.

«فقد بان ان ما لا سبب لنسبه محموله الی موضوعه فاما بین بنفسه و اما لا يبين البته بيانا يقينا بوجه قیاسی»

این عبارت، نتیجه تمام مباحث گذشته است

مراد از «ماء»، قضیه یا نتیجه است.

قضیه ای که نسبتِ محمولِ آن قضیه به موضوعش سبب ندارد یا بیّن بنفسه است یا اگر بیِن بنفسه نیست، بیان نمی شود بیان یقیین به وجه قیاسی.

«به وجه استقرائی را توضیح دادیم حال می فرماید به وجه قیاسی هم نمی تواند بیان یقینی داشته باشد» البته فقط به وجه استقرائی که با حس باشد را داشتیم که یقین تولید می کرد ولی دائمی و تام نبود یعنی یقینی که مقصود ما بود را حاصل نکرد».

اگر ثبوت محمول برای موضوع، سبب نداشت آیا می توان از طریق تجربه به آن یقین تام پیدا کرد؟ ۹۲/۱۰/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اگر ثبوت محمول برای موضوع، سبب نداشت آیا می توان از طریق تجربه به آن یقین تام پیدا کرد؟

«و اما التجربه فانها غير الاستقرا و سنبين ذلك بعد»(۱)

ص: ۳۵۱

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، بخش برهان منطق، ص ۹۵، س ۱.

بحث در این بود که اگر چیزی سبب نداشت آیا می توانیم به آن یقین تام «یعنی یقین دائم» پیدا کنیم یا نمی توانیم؟ به تعبیر روشن تر اگر محمولی را برای موضوعی ثابت کردیم و این ثبوت محمول برای موضوع، سببی نداشت آیا می توانیم به این ثبوت که بدون سبب است یقین دائم پیدا کنیم یا نمی توانیم.

گفتیم چون سبب ندارد پس نمی توانیم از راه قیاس وارد شویم در قیاس ما به نتیجه ای دسترس پیدا می کنیم که درآن نتیجه، اکبر برای اصغر ثابت شده. سبب هم حد وسط است اگر سبب وجود نداشت حد وسط وجود ندارد وقتی حد وسط وجود

نداشت قیاس تشکیل نمی شود. پس راه قیاس در این حالت بسته است. گفتیم آیا از طریق استقرا می توانیم به یقین دسترسی پیدا کنیم یا نمی توانیم؟ استقرا به این صورت بود که آن محمولی را که بر موضوع «یعنی اصغر» حمل می کردیم بر تک تک مصادیق اصغر حمل کنیم و ببینیم که حمل می شود سپس نتیجه بگیریم که این محمول بر خود اصغر هم که موضوع است حمل می شود. این صورت را هم گفتیم امکان ندارد.

اما مطلب امروز: آیا از راه تجربه می توانیم استفاده کنیم یا نمی توانیم؟

ابتدا ببینیم چه فرقی بین تجربه و استقرا است، چون در تجربه هم مثل استقراء افراد را ملاحظه می کنیم.

مقدمه: رایج است که اینگونه گفته می شود:

حجت به سه قسم تقسیم می شود. «حجت یعنی معلوم تصدیقی که ما را به مجهول تصدیق می رساند» زیرا معلوم و مجهول یکی از سه حالت را دارند

حالت اول «استقرا»: معلوم«مراد از معلوم، معلوم تصدیقی است» مندرج در تحت مجهول است. اندراج، وصف جزئیات است. یعنی معلوم، جزئی است از مجهول، و مجهول کلی آن است. اصطلاحا در اینجا گفته می شود که از جزئی به کلی پی می بریم. چون ما از معلوم به مجهول پی می بریم و چون معلوم، جزئی است و مجهول، کلی است گفته می شود که ما از جزئی به کلی پی می بریم.

این حالت را استقرا می گویند چون از جزئیات معلومه به کلی مجهول می رسیم.

حالت دوم «قیاس»: بر عکس حالت اول است یعنی مجهول، مندرج در تحت معلوم است و معلوم، کلی مجهول باشد. ما از معلومی که کلی است به مجهولی که جزئی است پی ببریم. «معلوم، کبری است و کلی می باشد» این را اصطلاحا قیاس می گویند که نتیجه آن جزئی می شود در قیاس ما از کلی به جزئی پی می بریم چون حکم روی کلی رفته و همان حکم را روی مصداق می بریم مثلا می گوییم زید انسان است و هر انسانی کاتب است پس زید کاتب است. کبری، کلی است و این حکم کلی را روی فردی از این کلی که زید است می بریم.

حالت سوم «تمثیل»: معلوم و مجهول هر دو مندرج در تحت یک کلی باشند.

مثلاـ خمر و فقاع هر دو در تحت یک کلی که مسکر بودن است قرار دارند و ما می خواهیم از حکمی که روی خمر است به خاطر اندراجش در تحت مسکر، حکم فقاعی را هم که مندرج در تحت مسکر است را بدست بیاوریم. این را تمثیل منطقی و قیاس فقهی هم می گویند.

ما با قسم اول که استقراء است کار داریم که از جزئی به کلی پی می بریم و این، خودش بر دو قسم می شود.

قسم اول: جزئیات را رسیدگی می کنیم ولی به هیچ امری که بتواند علت برای کلی شود دسترسی پیدا نمی کنیم مثلاـ این حیوان را نگاه می کنیم و می بینیم فک اسفل خودش را هنگام غذا خوردن می جنباند و حیوان دیگری را هم نگاه می کنیم ولی علت آن را نمی فهمیم لذا احتمال می دهیم که در یک موردی تخلف کند و حیوانی پیدا کنیم که فک اعلی می جنبد بعدا به تمساح برخورد می کنیم می بینیم که فک اعلی او می جنبد. لذا استقراء برای ما یقین نمی آورد چون ما افراد را لحاظ می کنیم و افراد نمی توانند برای ما کلی را درست کنند ممکن است یک فردی را که ما بررسی نکردیم همان فرد، ناقضِ آن حکمی که در بین جزئیات دیگر بدست آوردیم باشد لذا نمی توانیم به کلی منتهی شویم.

قسم دوم: جزئیات را رسیدگی می کنیم ولی به علت، دسترسی پیدا می کنیم با جستجوی مثلا دو فرد، علت بدست می آید در اینصورت یقین پیدا می کنیم اما توجه داشته باشید که علت را به طور کامل نمی یابیم بلکه فقط می دانیم یک علت موجود است ولو علت را ندانیم مثلا انسانی، مریض به مرض خاصی می شود بعدا به او شیر گاو می دهیم می بینیم اثر کرد و خوب شد «این مثال در کتاب اُسَس المنطقیه از مرحوم صدر آمده است» دفعه دوم انسان دیگری همان مریضی را می گیرد و به او هم شیر گاو می دهیم و خوب می شود در اینجا متوجه می شویم که در شیر گاو، چیزی وجود دارد «ولو ما نمی دانی که چیست» که آن چیز، علت برای زوال مریضی می شود. وقتی به علت دسترسی پیدا کردیم حکم کلی می دهیم که شیر گاو در چنین مریضی نافع است. ما در اینجا دو فرد را جستجو کردی. و حکم کلی دادیم اما در حرکت فک اسفل، دو فرد را که بررسی کردیم نتوانستیم حکم کلی بدهیم. چه فرقی بین این دو وجود دارد؟

فرقش این است که در قسم اول، به علت دسترسی پیدا نکردیم ولی در قسم دوم، به علت دسترسی پیدا کردیم یعنی فهمیدیم که در شیر، قوه ای هست که آن قوه، مضاد با این مرض است و مرض را زائل می کند قسم اول را استقرا می نامیم و قسم دوم را تجربه می نامیم. با این بیان فرق بین استقرا و تجربه روشن می شود.

در تجربه به خاطر دسترسی به این علتی که با مشاهده چند فرد حاصل می شود قیاس خفی تشکیل می دهیم و اینطور می گوییم: این زوال مرض با شرب لبن، دائمی است و هر چیزی که دائمی باشد اتفاقی نیست پس این حکم، اتفاقی نیست و اگر اتفاقی نباشد یقین پیدا می کنیم. در جایی که امری با اتفاق حاصل شود می گوییم در اینجا اتفاق افتاده شاید در جای دیگراتفاق نیفتد لذا یقین پیدا نمی کنیم امّا در صورتی که امر را از اتفاقی بودن بیرون می کنیم و آن را دائمی کنیم نمی توانیم یقین پیدا نکنیم بلکه یقین پیدا می کنیم. به این جهت است که در تجربه یقین پیدا می کنیم و در استقرا یقین پیدا نمی کنیم .

اصطلاحاً گفته میشود در جایی که یقین کردیم قیاس خفی در کار است ولی اگر ریشه یابی کنیم می بینیم در جایی که قیاس خفی هست ما بر اثر تفحص جزئیات، به علت دسترسی پیدا کردیم در اینصورت آن علت، کلی را به ما نشان داد و ما از کلی به سمت جزئی رفتیم یعنی در واقع تجربه نوعی قیاس شد. و حالت قیاسی پیدا کرد بنابراین تجربه مفید یقین می شود.

تا اینجا بیان فرق بین تجربه و استقرا را گفتیم. حال به اصل مطلب بر می گردیم و می گوییم آیا می تو ان در جایی که سبب نیست از تجربه استفاده کرد و یقین دائم بدست آورد یا نمی شود؟

مصنف می فرماید از راه تجربه می توان به یقین دائم رسید چون جزئیات را تفحص می کنیم همانطور که در استقراء این کار را می کردیم یعنی اکبر را بر موضوع که اصغر است حمل کردیم اما به سراغ موضوع نمی رویم بلکه به سراغ جزئیات موضوع می رویم و افراد موضوع «یعنی اصغر» را ملاحظه می کنیم ولی در ضمن ملاحظه کردن افراد موضوع «یعنی اصغر»، به آن علتِ ناشناخته دسترسی پیدا می کنیم سپس حکم کلی صادر می کنیم که تمام این افراد، اکبر را دارند و اگر تمام افراد موضوع، اکبر را دارند پس خود موضوع هم اکبر را دارد پس ثابت می شود که اکبر برای اصغر ثابت است. پس تجربه می تواند مفید یقین باشد.

مثال: مصنف مثال می زند که سقمونیا، مسهل صفرا است. سقمونیا گیاهی است که جوشانده می شود و آن جوشانده را می خورند تا صفرائی را که منعقد شده تسهیل و روان کند چون یکی از اخلاط بدن ما صفرا است زیرا اخلاط موجود در بدن ۴ تا است که عبارتند از خون و صفرا و سودا و بلغم. حال گاهی صفرا منعقد می شود و در اثر انعقاد، مرض حاصل می شود باید این انعقاد را از بین برد تا صفرا را روان کنند مثل انعقاد خون که سکته تولید می کند. صفرا را اگر بخواهند رقیق کنند از سقمونیا استفاده می کنند. این سقمونیا را در دو نفر تجربه می کنیم می بینیم مسهل صفرا است حکم می کنیم که سقمونیا مسهل صفرا است و کبرای کل بدست می آید. سپس قیاس تشکیل می دهیم و می گوییم این، سقمونیا است و سقمونیا مسهل صفرا است پس این، مسهل صفرا است. پس بعض افراد سقمونیا را تک تک ملاحظه می کنیم می بینیم تسهیل صفرا کردند و به علتی دسترسی پیدا می کنیم ومی فهمیم که در سقمونیا قوه ای وجود دارد که آن قوه با انعقاد صفرا ناسازگار است و انعقاد صفرا را زائل می کند. وقتی به آن قوه دسترسی پیدا کردیم تجربه را ادامه نمی دهیم و حکم کلی صادر می کنیم که سقمونیا مسهل صفرا است و کبرای کلی بدست می آید. پس اشکال ندارد در جایی که سبب برای ما روشن نیست از تجربه ا ستفاده کنیم وبه یقین دائم برسیم.

ص: ۳۵۶

در عبارتهای بعدی مصنف کلامی می آورد که ما آن را در اینجا توضیح می دهیم و آن این است که مصنف در صفحه ۹۵ سطر ۱۱ می فرماید «فصح ان السقمونیا فی بلادنا» که قید «فی بلادنا» می آورد. ما می خواهیم قید «فی بلادنا» را توضیح بدهیم.

مصنف در آینده بیان می کند که تجربه، کلی است اما منحصر به موضع تجربه است یعنی قیودی را که در تجربه دخیل هستند باید در این کلی آورده شود و این قیود، کلی را جزئی نمی کند بلکه دایره کلیت را محدود می کند مثلا فرض کنید که ما در یک اتاق این تجربه را انجام می دهیم آیا «در اتاق بودن» دخالت دارد یعنی اگر بیرون اتاق این تجربه را انجام بدهیم نتیجه نمی دهد؟ مسلما اینگونه نیست چون تجربه اگر چه در داخل اتاق انجام شده ولی «در اتاق بودن» دخالتی ندارد. اینگونه قید را ما در تجربه دخیل نمی کنیم ونمی آوریم چون می دانیم داخل اتاق بودن یا بیرون اتاق بودن دخالتی ندارد.

اما یک وقت اینگونه است که کاری را در تابستان انجام می دهیم تا وقتی زمستان نشده و ما این تجربه را در زمستان انجام ندادیم اگر بخواهیم حکم تجربه را بیان کنیم باید بگوییم در تابستان این حکم اتفاق می افتد بعدا که تجربه را در زمستان انجام دادیم می توانیم بگوییم که تابستان و زمستان بودن دخالتی ندارد و این حکم، مطلقا اثر می گذارد. این، مطلبی است که باید در تجربه رعایت شود که قیود معتبر «مثل تابستان بودن» باید لحاظ شوند اما قیود غیر معتبر «مثل در اتاق بودن» لازم نیست لحاظ شود. البته در بعضی موارد ممکن است همین قیودی را که معتبر نمی دانیم معتبر باشند مثلا- اگر دراین اتاق درس بخوانیم همیشه صداهای بیرون مزاحم است اما اگر در آن اتاق دیگر درس بخوانیم آن صداهای بیرون مزاحم نیست.

ص: ۳۵۷

در سقمونیا اینگونه است که در بلاد حارّه تجربه کردند دیدند که مسهل صفرا است و در بلاد معتدله تجربه کردند دیدند که مسهل صفرا است اما در بلاد سردسیر تجربه کردند دیدند که مسهل صفرا نبوده است یعنی سقمونیا اثر نمی کرده لذا مصنف قید «فی بلادنا» را می آورد که مراد بلاد معتدله است چون مصنف نه در بلاد حاره نه در بلاد بارده زندگی می کرده.

پس در تجربه باید قیودی که دخیل در تجربه هستند اخذ شوند، اگر چه تجربه، کلی است ولی نباید کلیِ وسیع گذاشته شود مگر اینکه ما کلی وسیع را تجربه کرده باشیم و نتیجه را در همه جا یکسان دیده باشیم در اینصورت کلی را بدون قید می آوریم.

نکته ۱: تسهیل صفرا «یا اسهال صفرا» چه نقشی و رابطه ای با سقمونیا دارد آیا ذاتی آن است یا عارض بر آن ا ست. اگر عارض است آیا عارض لازم است یا عارض مفارق است؟

با این بیانی که گفتیم معلوم شد که ذاتی سقمونیا نیست بلکه فعل و اثر سقمونیا است و اثر و فعل، ذاتی شیء نیست. فعل و اثر، از شیء صادر می شود و لذا عارض است. با این بیان که کردیم و گفتیم یک قوه ای در سقمونیا است که آن قوه تاثیر می کند و سقمونیای طبیعی این اثر را دارد روشن شد که عرض لازم است و مفارق نیست. پس اسهال صفرا عرض لازم برای سقمونیا است. ما در کبرای خودمان می گوییم «السقمونیا مسهل للصفرا». عرض لازم را محمول قرار می دهیم و محمول را موضوع قرار می دهیم و یقین پیدا می کنیم به اینکه این عرض لازم دائما برای این معروض موجود است چون عرض، عرض لازم است. اما اگر عرض مفارق بود یقین آور نمی شد چون الان برای فلان موضوع ثابت است ولی بعدا برای موضوع دیگر ممکن است ثابت نباشد. اما عرض لازم، موضوع را رها نمی کند پس سقمونیا، لازم است که مسهل صفرا باشد وقتی لازم شد یقین آور هست.

ص: ۳۵۸

تمام نظر ما در این بحث به کبری بود که کلی بود و لذا یقینی و دائمی می شد و الا اگر صغری ملاحظه شود چون جزئی قرار داده شده مفید یقین دائمی نیست مگر اینکه صغری را هم کلی کنیم.

نکته ۲: در مثال سقمونیا وقتی قید «فی بلادنا» را بیاوریم عرض ما، عرض لازم می شود در بلاد سردسیر اصلا عارض نمی شود و در بلاد حاره و معتدله، عارض می شود ولی عرض لازم است پس عرض مفارق نیست.

البته این مطلب را هم باید اضافه کنیم که سقمونیا گیاه است و گیاه گاهی می گَندد و اثر نمی کند لذا این قید را هم می آوریم که سقمونیایی باشد که فاسد نیست و صحیح الطبع است.

نکته ۳: در تجربه عقل به کمک حس می آید ولی در استقراء عقل به کمک حس نمی آید. حس کار خودش را انجام می دهد ولی عقل می گوید من نمی دانم این نتیجه ای که تو «یعنی حس» گرفتی کلی است یا کلی نیست اما در تجربه، عقل دخالت می کند و می گوید الان که علت کشف شد و در طبیعت سقمونیا این اثر گذاشته شد پس هر جا علت است معلول هم خواهد بود و تخلف حاصل نمی شود. اگر در تجربه، احتمال اتفاقی بودن را دادید و گفتید بر فرض هم دائمی باشد اتفاقی است نمی توانید یقین پیدا کنید. چون اگر اتفاقی است نمی تواند دائمی باشد ولو اتفاقی دائمی است اما چون شان دوام را دارد به خاطر اینکه اتفاقی است ممکن است به این شان دوام عمل نکند.

ص: ۳۵۹

نکته ۴: سوال: در تجربه ما جزئیات را تفحص می کنیم و در جزئیات، دوام نیست در نتیجه یقینِ دائم تولید نمی کند! چگونه این مشکل، حل می شود؟

جواب این است که در تجربه ما اگر چه در جزئیات، تفحص را شروع می کنیم ولی منتقل به کلی و طبیعت می شویم و می گوییم سقمونیا این طبیعت را دارد و این طبیعت، کلی می شود از همین طبیعت، اثر را می گیریم نه از جزئیات یعنی ما از سقمونیا بما اینکه این سقمونیا است اثر نگرفتیم بلکه ما از سقمونیا بما اینکه این طبیعت را دارد اثر را گرفتیم پس به سراغ کلی رفتیم پس در تجربه ما از جزئیات شروع کردیم ولی در جزئیات باقی نماندیم بلکه از جزئیات به کلی منتقل شدیم و حکم را در آنجا که منتقل به کلی شدیم یقینی کردیم و تا وقتی که در جزئیات بودیم حکم را یقینی نکردیم. بر خلاف استقراء که از ابتدا در جزئی هستیم و تا آخر هم در جزئی هستیم لذا اشکال شمادر استقراء وارد است ولی در تجربه اشکال شما وارد نیست.

پس آنچه که ما الان بیان می کنیم ناظر به کبرای قیاس است که سقمونیا مسهل صفرا است و این یقینی و تجربی است اما قیاس ما تجربی نیست بلکه قیاس ما از یک مقدمه تجربی استفاده می کند حا ل اگر ایرادی وارد باشد بر قیاس وارد است و بحث ما در این نیست. البته این ایراد، بر قیاس هم وارد نیست. آنچه مورد بحث ما است این است که این قضیه تجربی که بدست آوردیم «سقمونیا مسهل صفرا است» آیا یقینی است یا یقینی نیست نه اینکه قیاسی که از این قضیه تشکیل می شود یقینی است یا یقینی نیست.

ص: ۳۶۰

پس اشکال شما به قیاسی است که از قضیه تجربیه بدست می آید ولی بحث ما در قضیه ای است که از تجربه بدست می آید.

توضیح عبارت

«و اما التجربه فانها غیر الاستقراء و سنبین ذلک بعد»

این غیریت تجربه با استقراء را بعدا بیان می کنیم و ثابت می کنیم که اگر استقراء مفید یقین نشد دلیل نمی شود که تجربه مفید یقین نشود بلکه تجربه می تواند مفید یقین بشود. سپس مصنف در ادامه تجربه را توضیح می دهد.

تا اینجا مصنف ثابت کرد تجربه غیر از استقراء است پس اگر در مورد بحث خودمان نتوانستیم از استقراء استفاده کنیم دلیل نمی شود که از تجربه هم نمی توانیم استفاده کنیم بلکه شاید از تجربه هم استفاده کنیم.

«والتجربه مثل حکمنا ان السقمونیا مسهل للصفرا»

مصنف با این عبارت، تجربه را توضیح می دهد.

«فانه لما تکرر هذا مرارا کثیره زال عن ان یکون مما یقع بالاتفاق»

این عبارت، دلیل برای این است که چرا تجربه غیر از استقراء است؟ چرا در استقراء، یقین حاصل نشد ولی در تجربه، یقین حاصل شد؟

مصنف می فرماید چون مسهل بودن سقمونیا برای صفرا به تعداد زیادی تکرار شد، زائل شد از سقمونیا این احتمال که اسهال صفرایش، ممایقع بالاتفاق «یعنی اتفاقی» باشد.

«فحکم الذهن ان من شان السقمونیا اسهال الصفرا و اذعن له»

ذهن حکم کرد که از شان سقمونیا، اسهال صفرا است، و اعتقاد و یقین پیدا کرد به اینکه حکم و شان سقمونیا، این است. «وقتی یقین پیدا کرد قضیه یقینه تشکیل داد. مراد از قضیه تجربیه، قضیه یقینیه است»

ص: ۳۶۱

«و اسهال الصفراء عرض لازم للسقمونیا»

و اسهال صفرا عرض لازم سقمونیا است و عرض لازم، جدا نمی شود پس سقمونیا هر گز از این اثر خالی نمی شود لذا ما یقین دائم پیدا می کنیم که سقمونیا این اثر را دارد.

اگر ثبوت محمول برای موضوع، سبب نداشت آیا می توان از طریق تجربه به آن یقین تام پیدا کرد؟ ۹۲/۱۰/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اگر ثبوت محمول برای موضوع، سبب نداشت آیا می توان از طریق تجربه به آن یقین تام پیدا کرد؟

«و لسائل ان یسئل فیقول هذا مما لم یعرف سببه»(۱)

بحث در این بود که اگر ثبوت محمول برای موضوع سبب نداشت در فرضی که محمول، ذاتی موضوع باشد می توانیم یقین تام پیدا کنیم و در صورتی که محمول، ذاتی موضوع نباشد نمی توانیم یقین تام پیدا کنیم. و در ضمن این بحث، اشاره کردیم به اینکه اگر حد وسط که می تواند سبب ثبوت اکبر برای اصغر شود دراختیار ما نبود و نتوانستیم قیاس تشکیل بدهیم آیا می توانیم از استقرا استفاده کنیم یعنی می توانیم محمول را برای مصادیق موضوع ثابت کنیم و نتیجه بگیریم که این محمول برای خود موضوع هم ثابت است یا نمی توانیم نتیجه بگیریم. سپس این بحث را مطرح کردیم که اگر با استقرا نتوانستیم حکم را برای جزئیات ثابت کنیم آیا با تجربه می توانیم حکم را برای جزئیات ثابت کنیم و نتیجه بگیریم که حکم برای خود موضوع هم ثابت است یا نه؟ این، مباحثی بود که گذراندیم و گفتیم چون سبب نداریم پس حد وسط نداریم و اگر حد وسط نداشته باشیم نمی توانیم قیاس تشکیل بدهیم پس راه قیاس در اینجا بسته است و بیان کردیم که راه استقراء هم بسته است رسیدیم به تجربه و گفتیم که اشکال ندارد از طریق تجربه، محمول را برای مصادیق موضوع ثابت کنیم و بعدا نتیجه بگیریم که محمول برای خود موضوع هم ثابت است. علتش هم این بود که تجربه با استقراء فرق می کرد و مفید یقین بود.

ص: ۳۶۲

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، بخش برهان منطق، ص ۹۵، س ۴.

در مثالی که داشتیم به این محمول رسیدیم که اگر سقمونیا صحیح الطبع باشد مسهل صفرا خواهد بود یعنی شان مسهل بودن را به آن دادیم ولی شرط کردیم که صحیح الطبع باشد و فاسد نشده باشد هر دارویی همینطور است که در صورتی اثر خودش را می گذارد که فاسد نشده باشد. لذا ما این شرط را آوردیم و گفتیم سقمونیا اگر صحیح الطبع باشد مسهل صفرا خواهد بود و به قول مصنف ممکن نیست که مسهل صفرا نباشد. اینکه می گوید «ممکن نیست» به خاطر این است که می خواهد یقین درست کند. در یقین هم دو قضیه داشتیم که در یک قضیه می گفتیم «اینچنین است» و در قضیه دیگر می گفتیم «ممکن نیست اینچنین باشد» و این دو قضیه را که ترکیب می کردیم یقین درست می شد. حال گاهی از اوقات مصنف می گوید «حتما اینچنین است که سقمونیا در صورت صحیح الطبع بودن مسهل صفرا باشد» گاهی می گوید که «ممکن نیست

مسهل صفرا نباشد حتما مسهل صفرا هست».

سوال: سوالی که سائل می کند این است که از کجا به این یقین رسیدید و گفتید ممکن نیست سقمونیای سالم مسهل صفرا نباشد. شما که سبب در اختیارتان نبود چگونه به یقین تام و دائم رسیدید با اینکه بدون سبب نمی توان به یقین رسید. نه محمول، ذاتی موضوع بود و نه این محمول که برای موضوع ثابت بود سبب داشت. در یکی از این دو حالت می توانید به یقین برسید و هیچکدام از این دو حالت نبود پس چگونه به یقین رسیدیم.

جواب: مصنف می فرماید ما حس خودمان را تکرار کردیم و با تکرار حس یافتیم که در سقمونیا یک قوه ای وجود دارد که آن قوه اگر فعالیت کند صفرا را تسهیل و ترقیق می کند و آن قوه، سبب است همان سببی که باعث می شود اکبر برای اصغر ثابت شود همان قوه است و ما به آن قوه از طریق تجربه دسترسی پیدا کردیم. حال می توانیم بگوییم که از طریق سبب به مطلوب رسیدیم . یعنی سببی که عبارت بود از نیروی موجود در سقمونیا، باعث شد که تسهیل صفرا را که اکبر است برای سقمونیا که اصغر است درست کنیم پس ثبوت اکبر برای اصغر انجام شد به کمک علت، اماعلتی که به کمک تجربه مکشوف شد و از ابتدا مکشوف نبود اگر از ابتدا مکشوف بود ما آن را در قیاس به کار می بردیم و حد وسط در قیاس قرار می دادیم اما تجربه کردیم و آن علت را که قوه غریبه سقمونیا است بدست آوردیم حال می توانیم بگوییم علت در اختیار ما هست و از طریق علت می توانیم محمول را که اکبر است برای موضوع که اصغر است ثابت کنیم پس یقینی را که ما بدست آوردیم از طریق سبب بدست آوردیم ولی سببی که در اختیار ما نبود و از طریق تجربه در اختیار ما قرار گرفت.

این جوابی است که مصنف می دهد.

توضیح عبارت

«و لسائل ان یسئل فیقول هذا مما لم یعرف سببه»

ص: ۳۶۴

«هذا»: یعنی ثبوت این محمول برای آن موضوعی که در جلسه گذشته توضیح دادیم یعنی ثبوت مسهلیت صفرا برای موضوعی که سقمونیا است.

ترجمه: سبب این ثبوت مسهلیت صفرا برای سقمونیا معلوم و شناخته شده نیست «پس سبب در اختیار ما نیست»

«فکیف یقع هذا الیقین الذی عندنا من ان السقمونیا لا یمکن ان یکون صحیح الطبع فلا یکون مسهلا للصفرا»

حال که سبب در اختیار ما نیست و از طریق سبب نرفتیم چگونه یقین پیدا کردیم؟ مراد از یقین چیست؟ با عبارت «الذی عندنا» یقین را بیان می کند یعنی یقینی که برای ماحاصل شده.

در تمام نسخ خطی «و لا یکون» نبود ولی اگر «و لا یکون» باشد خیلی عبارت روان معنی می شود چون واو را حالیه می گیریم یعنی سقمونیا ممکن نیست صحیح الطبع باشد در حالی که مسهل صفرا نباشد یعنی اگر صحیح الطبع است حتما مسهل صفرا است «لذا عبارت را باید اینگونه معنی کنیم که اگر چه فاء آمده ولی باید فاء را به منزله واو حالیه قرار بدهیم» ما یقین داریم که سقمونیای صحیح الطبع، مسهل صفرا است.

«اقول انه لما تحقق السقمونیا یعرض له اسهال الصفراء»

مصنف جواب می دهد بر اثر تکرار، به نیرویی که در سقمونیا بود دست یافتیم و فهمیدیدم که سقمونیا به خاطر داشتن آن نیرو می تواند تسهیل صفرا کند پس به علت تسهیل صفرا رسیدیم.

ترجمه: این عروض اسهال صفرا را یقین داشتیم و برای ما محقق شده بود اما اینکه در همه سقمونیا ها یا در همه زمانها باشد برای ما روشن نبود ولی بالاخره یافتیم که سقمونیا این کار را برای ما انجام می دهد لا اقل یکبار انجام دادیم و آن را یافتیم.

ص: ۳۶۵

«و تبین ذلک علی سبیل التکرار الکثیر»

با تکرار زیاد این مطلب برای ما روشن شد که سقمونیا چنین عارضی و اثری دارد.

«علم ان لیس ذلک اتفاقا فان الاتفاقی لا یکون دائما او اکثریا»

دانسته شد این اثری که در سقمونیا است اثر اتفاقی نیست تا اینکه ما به آن یقین نکنیم زیرا اتفاقی، دائمی یا اکثری نیست در حالی که تسهیل صفرا برای سقمونیا، دائمی یا اکثری است. «دائمی است اگر مانعی نباشد. اکثری است اگر مانع باشد و چون مانع، کم اتفاق می افتد لذا گفتیم اکثری»

«فعلم ان ذلک شیء یوجبه السقمونیا طبعا»

دانسته شد که آن «یعنی تسهیل صفرا» شیئی است که سقمونیا موجِب آن می شود بالطبع نه به اختیار، چون سقمونیا جسم است و خالی از اختیار می باشد. اگر اختیار داشت می گفتیم شاید در یک جا تسهیل صفرا را اختیار کند و در یک جا اختیار نکند.

بنابراین ما یقین دائم پیدا نمی کنیم و حکم کلی صادر نمی کنیم اما چون اختیار ندارد و به طبیعتش عمل می کند اگر در چند مورد دیدیم تسهیل صفرا کرد می فهمیم در بقیه موارد هم تسهیل صفرا می کند چون طبیعتش اینگونه است.

ترجمه: تسهیل صفرا چیزی است که سقمونیا موجب آن می شود طبعا.

«اذ لا یصح ان یکون عنه اختیارا»

چرا سقمونیا موجب تسهیل صفرامی شود طبعا؟ زیرا صحیح نیست که این تسهیل صفرا از سقمونیا حاصل شود اختیارا چون سقمونیا گیاه است و گیاه، اختیار ندارد.

«اذ علم ان الجسم بما هو جسم لا یوجب هذا المعنی»

در یک نسخه خطی «و علم» آمده و در یک نسخه دیگر «و اعلم» آمده است.

ابتدا نسخه متن کتاب را معنی می کنیم: «اذ علم» دلیل برای «لا یصح ان یکون اختیارا» است یعنی چرا صحیح نیست تسهیل صفرا از سقمونیا حاصل شود اختیارا؟ چون دانسته شد که جسم بما هو جسم. موجب اختیار نیست. اینطور نیست که هر جا جسم باشد اختیار باشد پس نمی توان گفت همه اجسام دارای اختیارند چون جسمیت، دلیل اختیار نیست پس جسم بما هو جسم دارای اختبار نیست. سقمونیا جسم بما هو جسم است پس نمی توان گفت دارای اختیار است.

اما اگر طبق نسخه «و علم» بخوانیم اینگونه معنی می کنیم: که «هذاالمعنی» اشاره به تسهیل صفرا دارد یعنی: و دانسته شد که جسم بما هو جسم موجب تسهیل صفرا نیست چون درخط قبل فرمود «و علم ان ذلک شی یوجبه السقمونیا طبعا» در ادامه می فرماید «و علم ان الجسم بما هو جسم لا یوجب هذا المعنی» که موجب تسهیل صفرا نمی شود زیرا اگر تسهیل صفرا را واجب کند یقین می کنیم که تسهیل صفرا واجب می شود ولی جسم بما هو جسم موجب تسهیل صفرا نیست.

طبق نسخه «و اعلم» اینگونه معنی می کنیم که: بدان جسم بما هو جسم موجب تسهیل صفرا نمی شود.

«فیوجبه بقوه قریبه فیه او خاصه له او نسبه مقرونه به»

ص: ۳۶۷

«فیوجبه»: یعنی تسهیل صفرا واجب می شود و اگر تسهیل صفرا واجب شود ما یقین پیدا می کنیم هر جا سقمونیا است تسهیل صفرا هم هست «چون واجب، تخلف نمی کند»

«قوه قریبه»:، مراد از قوه قریبه، قوه مباشره است چون موجودات بیرونی هم در تسهیل صفرا دخالت دارند ولی آنها علتهای بعیده هستند اما این علت، علت قریبه است یعنی مباشر کار است.

این عبارت، تفریع بر گذشته است. حال که می دانیم سقمونیا سبب است سوال می کنیم که چگونه سبب است؟ می فرماید قوه ای در سقمونیا است که با آن قوه، سبب شده برای تسهیل صفرا، و همان قوه که سبب برای ثبوت اکبر است همان هم سبب برای ثبوت اکبر برای اصغر هست یعنی هم سبب «کان» تامه اکبر است هم سبب «کان» ناقصه اکبر است.

مصنف سه گونه عبارت آورده است. چون بحث در این ندارد که این قوه ای که در سقمونیا است و منشا این اثر است رابطه اش با سقمونیا چگونه است؟ چون در این مطلب، بحث ندارد می فرماید این برای ما مهم نیست. مهم این است که سقمونیا این قوه را دارد و این قوه اثر گذار است و لذا می توانیم بگوییم سقمونیا اثر گذار است ولی بالعرض اثر گذار است چون قوه، فاعل است ذاتا ولی سقمونیا به خاطر اینکه محل قوه است اثر گذار است.

«بقوه قریبه فیه»: بیان می کند که شاید در بعض موارد این قوه در سقمونیا باشد که حلول قوه در جسم است. این یک احتمال است که قوه ای که سقمونیا یا هر جسم دیگری با آن کار می کند باید آن قوه در خود جسم باشد تا جسم بتواند کار کند.

ص: ۳۶۸

«او خاصه له» یا قوه ای در آن حلول نکرده بلکه خاصیت آن است یعنی همراه آن است نه اینکه حالّ در او باشد.

«او نسبه مقرونه به» یعنی «او بنسبه مقرونه به»: ممکن است عامل سقمونیا بیرون از سقمونیا باشد اما یک قرینی همراه سقمونیا باشد که آن قرین باعث چنین تاثیری برای سقمونیا باشد. گاهی مجاورت با یک شیء، نیرویی را آزاد می کند. پس ممکن است سقمونیا در بیرون، با شی بیرونی رابطه ای بر قرار کرده باشد که آن رابطه باعث می شود که سقمونیا این تاثیر را بگذارد، شاید زیاد دیده باشیم که چیزهایی در بیرون هستند و باعث می شوند شیئی دارای نیرویی شود. فرض کنید حرارتی در بیرون است و باعث می شود آب دارای گرمی شود و آب به گرما نسبت پیدا می کند و خود آب گرم می شود و تاثیر گذار هم می شود در اینجا هم اشکال ندارد که بگوییم امری در خارجِ سقمونیا است که با سقمونیا نسبت و ارتباط دارد و به خاطر همین ارتباط، مخصوص سقمونیا شده و از سقمونیا این کار بر می آید ولی از غیر سقمونیا بر نمی آید.

ترجمه: آن سقمونیا موجب تسهیل صفرا می شود به قوه قریبه ای که در سقمونیا ثابت است یا خاصه سقمونیا این است «یعنی از لوازم است» یا عامل پیدایش صفرا، نسبتی است که مربوط به سقمونیا است. «به طوری که اگر سقمونیا را از مقارنت با این نیرو جداکنیم دیگر نمی تواند چنین فعالیتی «یعنی تسهیل صفرا» داشته باشد.

ص: ۳۶۹

«فصح بهذا النوع من البیان ان فی السقمونیا بالطبع او معه عله مسهله للصفراء»

«عله مسلهه للصفرا» هم مربوط به «فی السقمونیا» است هم مربوط به «معه» است.

«بالطبع» اشاره به این دارد که سقمونیا دارای قوه قریبه باشد یا سقمونیا دارای خاصه است.

«معه» اشاره دارد که سقمونیا با «نسبه مقرونه به» باشد.

ترجمه: صحیح است که در سقمونیا بالطبع یا با سقمونیا، علتی است که مسهل صفرا است «پس خود سقمونیا، علت و عامل این امر هست بنابراین می توان گفت هر جا سقمونیا بود این اثر تسهیل صفرا هم هست.

مصنف می فرماید این قوه واجب می کند که سقمونیا باید تسهیل صفرا کند چون این قوه، علت برای تسهیل صفرا است وقتی از این قوه به مطلب پی ببریم از علت پی بردیم.

«و القوه المسهله للصفرا اذا کانت صحیحه و کان المنفعل مستعدا حصل الفعل و الانفعال»

این قوه ای که مسهل صفرا است اگر سالم باشد و بدنی هم که تاثیر این قوه را بپذیرد سالم باشد و ابایی نداشته باشد قهرا فعل و انفعال انجام می گیرد و سقمونیا کار خودش را که تسهیل صفرا است انجام می دهد.

ترجمه: سقمونیا که واجد این قوه است اگر قوه اش صحیح باشد «و فاسد نباشد» و منفعل هم که می خواهد اثر را بپذیرد، مستعد است «یعنی سقمونیا توانایی استفاده کردن از آن علت و قوه را دارد و قوه مسهله صفرا اگر صحیح باشد و منفعل هم مستعد باشد یعنی این قوه را بپذیرد» فعل و انفعال حاصل می شود «یعنی فعل از جانب این نیرو، و انفعال از جانب صفرایی که ترقیق می شود»

ص: ۳۷۰

«فصح ان السقمونیا فی بلادنا تُسهِّل دائما الصفرا اذا کانت صحیحه»

قید «فی بلادنا» را در جلسه قبل توضیح دادیم.

قید «اذا کان صحیحه» را می آ ورد چون اگر صحیح نباشد آن قوه را ندارد و قهرا تاثیر گذار نیست.

چون به علت دسترسی پیدا کردیم حکم می کنیم که دائما این وضع پیش می آید و در نتیجه یقین پیدا می کنیم.

گاهی تعبیر به «دائما» و گاهی تعبیر به «یوجب» و گاهی تعبیر به «وجود یقین» می کند که مفاد هر سه یکی است زیرا در جایی که تسهیل صفرا شود و واجب، تخلف نمی کند یقین پیدا می کنیم که دائما اینچنین است. در ما نحن فیه هم می گوید دائما صحیح است.

«فاذن عرفنا الاعظم للاصغر بواسطه الاوسط الذی هو القوه المسهله و هو السبب»

«الذی» صفت «اوسط» است.

«اعظم» در اینجا اکبر است که مراد تسهیل صفرا است.

اصغر در اینجا «سقمونیا» است.

با این بیانهایی که کردیم روشن شد که در این مثال، سبب دخالت می کند و آن دخالت سبب، باعث پیدایش یقین می شود.

ترجمه: شناختیم اعظم را برای اصغر «یعنی ثبوت اکبر برای اصغر برای ما روشن شد» بواسطه اوسط «مراد از اوسط، همان نیروی موجود در سقمونیا است»

پس ما اکبر را برای اصغر با سبب اثبات کردیم و چون با سبب اثبات شد یقین پیدا کردیم آن هم یقین تام و دائم. تا اینجا سوال سائل جواب داده شد که گفته بود این یقین را از کجا آوردید؟ جواب دادیم که از سبب آوردیم ولی سبب را با تجربه کشف کردیم.

ص: ۳۷۱

«و اذا حللت باقی القیاس وجدت کل بیان انما هو بیان بواسطه هی علة لوجود الاکبر فی الاوسط»

ضمیر «هی» به «بیان» بر می گردد.

قیاسی که ما تشکیل دادیم از حد وسط استفاده کرد. حد وسطی که سبب برای ثبوت نتیجه شده بود «یعنی سبب برای ثبوت اکبر برای اصغر شده بود» حال قیاس را تحلیل کنید و صغری و کبری را مشخص کنید. خود صغری و کبری هم با ید ملاحظه کرد که چگونه اثبات می شود بالاخره در صغری و کبری، محمول و موضوع داریم که محمول برای موضوع ثابت شده. در اینجا چگونه یقین پیدا می کنید؟ حال توسط صغری و کبری به نتیجه یقین پیدا کردید و نتیجه را از راه سبب کشف کردید. اما خود این صغری و کبری را از کجا بدست آوردید. یعنی بحث از ثبوت و محمول در هر کدام از صغری و کبری را جداگانه بیان کنید. مصنف جواب می دهد که در آنجا هم همین طور است یعنی از طریق سبب پیش رفتیم و صغری یا کبری را تشکیل دادیم.

ترجمه: وقتی قیاس را تحلیل کنی می بینی بیانِ با واسطه «یعنی ثبوت محمول برای موضوع را بیان کردیم ولی با واسطه است» که آن واسطه علت وجود اکبر در اوسط است.

مصنف کبری را بیان می کند. در کبری وجود اکبر برای اوسط را داریم اما در نتیجه، وجود اکبر برای اصغر را داشتیم. در دو خط قبل گفت «فاذن عرفنا الاعظم للاصغر» یعنی چون مراد از اعظم، اکبر است و ثبوت اکبر برای اصغر در نتیجه قیاس است لذا مراد از این عبارتِ «فاذن عرفنا»، نتیجه است. یعنی نتیجه را به واسطه اوسط شناختیم اما در اینجا که می خواهیم کبری را بشناسیم از طریق سبب می شناسیم» پس سبب در کبری دخالت می کند همانطور که در نتیجه دخالت می کند.

ص: ۳۷۲

«و ان لم یکن عله للعلم بالاکبر»

ممکن است حد وسط، علت «کان» تامه اکبر نباشد ولی علت «کان» ناقصه اکبر هست یعنی خود وجود اکبر ممکن است مستند به این علت نباشد ولی وجود اکبر برای اصغر که «کان» ناقصه اکبر است ممکن است مستند به این علت باشد.

ترجمه: ولو اینکه آن حد وسط، علت علم به اکبر نشده ولی علت به علم به ثبوت اکبر برای اوسط شده است.

«فاذن بالسبب حصل لنا هذا النوع من الیقین ایضا»

با سبب، این نوع از یقین برای ما بدست آمده، «ایضا» همانطور که در جایی که علت را به طور مستقیم، حد وسط قرار می دادیم این ثبوت را از سبب بدست آوردیم در اینجا هم همینطور است که وقتی نیرویی را در سقمونیا کشف می کنیم و به توسط آن نیرو به تسهیل صفرا می رسیم از طریق سبب بدست آوردیم.

پس روشن شد که تجربه می تواند سببی را در اختیار ما بگذارد و ما وقتی از آن سبب به نتیجه رسیدیم یقین تام پیدا می کنیم.

جواب به دو سوال ۹۲/۱۰/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جواب به دو سوال

۱ ـ فرق بین تجربه و استقراء ناقص چیست که استقراء مفید علم نیست ولی تجربه مفید علم است؟

۲ ـ چرا بعضی از اقسام تجربه خطا پذیر است و بعضی خطا پذیر نیست؟

«و لقائل ان یقول: ما بال التجربه تفید الانسان علما»(۱)

ص: ۳۷۳

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، بخش برهان منطق، ص ۹۵، س ۱۶.

اگر قضیه ای داشتیم که محمولش برای موضوعش بلاسبب ثابت شد ما چگونه به آن قضیه علم پیدا می کنیم. توضیح دادیم در صورتی که محمول برای موضوع، بیّن باشد علم پیدا کردن آسان است اما اگر محمول برای موضوع، بیّن نباشد ما علم پیدا نمی کنیم. یا باید سبب آن را تحصیل کنیم تا از طریق سبب به ثبوت محمول برای موضوع پی ببریم یا اگر سبب را بدست نیاوردیم نباید منتظر علم باشیم زیرا علم و یقینِ دائم پیدا نمی کنیم.

برای اینکه ببینیم آیا می توانیم علم پیدا کنیم یا نمی توانیم پیدا کنیم یکبار به قیاس و یکبار به استقراء و یکبار به تجربه پرداختیم و بحث ما به این مناسبت به استقراء و تجربه منتهی شد. حال می خواهیم همین بحثی که مربوط به استقراء و تجربه

است را ادامه بدهیم یعنی کانّه از بحث اصلی که در عنوان فصل مطرح کرده بودیم مقداری خارج شدیم ولی نگران این مساله نبودیم زیرا در عنوان، ما اکتفا نکرده بودیم به این چیزی که الان گفتیم بلکه دو مطلب دیگر هم در عنوان فصل آوردیم و گفتیم «فی الاستقراء و موجبه و التجربه و موجبها» یعنی عنوان را طوری عام قرار دادیم که بتوانیم وارد بحث استقراء و تجربه هم بشویم اگر چه بحث اصلی ما ثبوت محمول برای موضوع ولی چون می دانستیم در بحث اصلی، باید به نحوی وارد استقراء و تجربه بشویم لذا از ابتدا عنوان را عام قرار دادیم تا بحث در استقراء و تجربه را هم شامل شود. الان می خواهیم وارد در بحث در استقراء و تجربه شویم و کاری به این بحث نداریم که ثبوت محمول برای موضوع بدون سبب است یا با سبب است. بیّن است یا غیر بیّن است؟ یعنی از اینجا تا آخر فصل بحث ما منحصرا در استقراء و تجربه است بدون این که توجه به این مساله داشته باشیم که ثبوت المحمول للموضوع چگونه است؟

ص: ۳۷۴

ما بحث از استقرا و تجربه کردیم و استقراء را مفید یقین ندانستیم حتی مفید علم هم ندانستیم. فقط گفتیم اگر استقراء ناقص باشد مفید ظن است و اگر تام باشد در واقع استقراء نیست بلکه قیاس است و قیاس هم می تواند مفید علم باشد. اما تجربه را از ابتدا تفکیک نکردیم و مقید به تجربه ناقص و تجربه تام نکردیم بلکه گفتیم تجربه مفید یقین است با اینکه تجربه، یک نوع استقراء ناقص است. در تجربه ما چند مورد تجربه می کنیم سپس یک حکم کلی را صادر می کنیم. البته می گوییم «ما چند مورد تجربه می کنیم» همان معنای استقراء است. تجربه نوعی استقراء ناقص است و استقراء ناقص باید مفیدعلم نباشد در حالی که ما می گوییم استقراء مفید علم نیست ولی تجربه مفید علم است. مصنف سوالی را مطرح می کند و جواب می دهد.

سوال ۱: چه فرقی بین تجربه و استقراء ناقص وجود دارد که استقراء مفید علم نیست ولی تجربه مفید علم هست؟

این یک سوال است که سوال مهمی است و باید جواب بدهیم.

سوال بعدی در خود تجربه است. که بعضی تجربه ها را می بینیم مفید علم هستند و نقض هم نمی شوند اما بعضی تجربه ها را می بینیم که نقض می شوند مثلا- «سقمونیا مسهل صفرا است» نقض نمی شود ولی در انسانهایی در کشور سودان تجربه می کنیم ومی بینیم سیاه پوست هستند حکم کلی صادر می کنیم که همه انسانها سیاه پوست هستند ولی وقتی به جاهای دیگر می رویم می بینیم این حکم کلی غلط بود. چرا آن تجربه ای که می گوید «سقمونیا مسهل صفرا است» مفید یقین است و خطا در نمی آید ولی این تجربه که می گوید «انسانها سیاه پوستند» مفید یقین می شود ولی خطا در می آید. معلوم می شود که یقین ما، یقین نبوده بلکه خیال بوده. چه فرق در تجربه است که این وضع پیش می آید؟

ص: ۳۷۵

سوال ۲: خود تجربه دو قسم می شود که یـک قسم آن خطا پـذیر است و یک قسم آن خطا پـذیر نیست؟ چه فرقی بین این دو قسم وجود دارد.

جواب از سوال اول: مصـنف می فرمایـد در تجربه، مـا سـبب را می یـابیم و قهراً قیاس خفی را با تجربه همراه می کنیم ولی در اسـتقراء سـبب نمی یابیم و در نتیجه قیاس خفی همراه با اسـتقراء نمی شود. به این جهت است که در تجربه یقین پیدا می کنیم در حالی که در استقراء یقین پیدا نکردیم یعنی به برکت قیاس خفی که در تجربه است یقین پیدا می کنیم و آن قیاس خفی به برکت وجـدان سـبب، درست شـده است چـون سـبب را یـافتیم قیـاس خفی را تشـکیل دادیم و این قیـاس خفی را بـا حسیّات خودمان همراه کردیم و تجربه حاصل شـد و یقین بـدست آمـد. اما ما سـبب را در اسـتقرا نمی یابیم و قیاس خفی را نـداریم تا قیاس خفی را به حساسیت خودمان ملحق کنیم ونتیجه بگیریم یقین را.

جواب از سوال دوم: مصـنف می فرمایـد شـما در کجا تجربه کردیـد؟ جایی که تجربه کردید را باید در تجربه دخالت بدهید. زیرا در یک حالت خاصی تجربه کردید نباید تجربه خودتان را به طور مطلق اعلام کنید. شما در کشور سودان تجربه کردید و لذا می توانید بگویید در کشور سودان همه انسانها سـیاه هسـتند و تجربه شـما باطل نیست. شما در کشور سودان تجربه کردید ولی حکم را در کـل کره زمین بیـان کردیـد. این، غلط است چون گفتی من هر چه انسان می بینیم سـیاه پوست است پس کل انسان ها سـیاه هستند. فکر نکردید که در سودان دارید سیاه پوست می بینید یعنی موضع تجربه و حالت تجربه را که در تجربه دخالت داشت اخذ نکردید لذا به خطا افتادید.

ص: ۳۷۶

نکته: در مثال انسانهای سیاه پوست در کشور سودان، سبب را بدست آوردیم ولی نتوانستیم اسم آن سبب را ببریم زیرا یک علتی در کشور سودان وجود دارد که همه انسانهای آنجا را سیاه می کند. و سبب محدود را بدست آوردید فکر کردید سبب کلی را بدست آوردید و حکم کلی کردید در حالی که باید حکم محدود به سبب را می گفتید.

اما در سقمونیا چون در همه جا جواب می داد «غیر از بلاد سردسیر» لذا گفتیم سقمونیا مسهل صفرا است و به مشکلی برخورد نکردیم چون تجربه، عام بود و حکم یکه صادر کردیم هم عام بود. اما در یک جا که تجربه، خاص است نمی توان حکم عام صادر کرد. شما قیودی را که در تجربه، دخالت داشته نادیده گرفتید لذا اشتباه کردید.

خلاصه جواب از سوال اول: قیاس خفی همراه تجربه است و همراه استقراء نیست.

خلاصه جواب از سوال دوم: شما در بعضی از مواضع قیودِ دخیل در تجربه را ندیده گیرید لذا خطا پیدا می شود. ولی اگر قیود دخیل در تجربه را ملاحظه کنید خطا پیدا نمی شود. پس اگر در بعضی تجربه ها خطا واقع می شود و در بعضی خطا واقع نمی شود علتش خودتان هستید و الاـ تجربه در همه جا مفید یقین است اگر شرایطش را رعایت کنید به خطا برخورد نمی کنید.

بعد از اینکه این دو سوال را مطرح کردیم می خواهیم یک مطلبی را بیان کنیم که شاید در ا ول بحث باید گفته شود ولی اگر اینجا بگوییم بهتر است آن مطلب این است که ما سه امر داریم ۱ _ حس ۲ _ استقراء ۳ _ تجربه. باید بین این سه فرق بگذاریم.

ص: ۳۷۷

درباره حس، کسی بحث ندارد که مفید علم نیست. بحث در استقراء و تجربه است. باید فرق بین حس و استقراء و تجربه بیان شود.

تجربه و استقراء هر دو حسِ مکرراند. حس، قید تکرّر ندارد. شیئی را ما حس می کنیم بدون اینکه تکرار شود. به این، حس می گویند. این جزء حسیات است و اصلا مفیدعلم نیست. اگر تکرّری حاصل شود و عقل به خاطر این تکرر حکم کندما یک قضیه ای کلی درست می کنیم و آن قضیه را هم معتبر می دانیم و غیر از تجربه و استقراء قرارش می دهیم مثلا فرض کنید به یک نار دست زدیم متوجه شدیم داغ است. نار دیگر را هم دست زدیم متوجه شدیم داغ است. نار سوم را هم دست زدیم متوجه شدیم داغ است. حس «لامسه» نمی تواندحکم کند فقط درک کرد که داغ است. عقل حکم می کند که «کل نار حار». در اینصورت این حسیات، یقینی می شوند.

شاید کسی بخواهد بگوید در اینجا تجربه است و لذا یقینی می شود. ولی جواب می دهیم که در منطق، تجربه را از حسیات جدا می کنند و یکی قرار نمی دهند.

اما استقراء و تجربه حس مکررند. در استقراء عقل حکم نمی کند بلکه فقط ظن پیدا می کند. در تجربه حکم می کند ولی به کمک قیاس خفی حکم می کند یا به عبارت دیگر، به خاطر کشف سبب حکم می کند، پس فرق بین حسیات و بین تجربه و استقراء روشن شد.

توضیح عبارت

«و لقائل ان یقول: ما بال التجربه تفید الانسان علما بان السقمونیا تسهل الصفرا علی وجه یخالف فی افادته افاده الاستقراء»

«تفید» دو مفعولی است مراد از «علما بان السقمونیا» یعنی «علما بالمجرب» ولی به جای مجرب یکی از موارد تجربه که سقمونیا است را بیان می کند.

«علی وجه» متعلق به «تسهل الصفرا» نیست بلکه متعلق به «تفید» است.

مصنف از اینجا سوال اول را بیان می کند و در سطر ۱۸ از صفحه ۹۵ می فرماید:

«ثم یعود و یتشکک» که سوال دوم را بیان می کند.

ترجمه: قائلی می تواند اینگونه سوال کند که تجربه را چه می شود «تجربه چه وضعی دارد» که به انسان علم می دهد که سقمونیا مسهل صفرا است به طوری که درافاده اش با افاده استقراء مخالفت است.

ضمیر «افادته» به علم بر می گردد نه تجربه. اضافه مصدر به این ضمیر، اضافه مصدر به مفعول است اما در افاده الاستقراء، اضافه مصدر به فاعل است. معنای عبارت این می شود: تجربه مخالفت دارد. در افاده علم، با افاده استقراء که استقراء افاده علم ندارد یعنی تجربه افاده علم دارد ولی استقراء افاده علم ندارد.

«فان الاستقراء اما ان یکون مستوفیا للاقسام و اما ان لا یوقع غیر الظن الاغلب»

مصنف با این عبارت، سوال اول را میخواهد توضیح بدهد و وارد جواب نشده است.

یا استقراء مستوفی همه اقسام است یعنی همه اقسام را جمع می کند «که استقراء تام می شود و در اینصورت مفید یقین است ولی در واقع استقراء نیست بلکه به قیاس بر می گردد چنانچه در جای خودش گفته شده. مثلا اینطور بوده ما همه حیوانها را استقرا کردیم و گفتیم همه آنها حیّزی را اشغال می کنند. این استقراء، استقراء تام است و به قیاس بر می گردد و اینطور می شود: الحیوان اما ناطق و اما غیر ناطق «چون می گویند استقراء به قیاسِ مُقسَّم بر می گردد یعنی قیاسی که با تقسیم مطرح می شود» سپس می گوییم و الناطق یتحیّز «یعنی ناطق، چیزی را پُر می کند» و غیر الناطق یتحیز. نتیجه می گیریم: فالحیوان یتحیز.

ص: ۳۷۹

یعنی ابتـدا آن را تقسـیم به دو قسم می کنیم و حکم را در هر دو قسم پیـاده می کنیم. در نـتیجه همه آن مواردی را که مقسـم قرار داده بودیم محکوم به حکم تحیز می کنیم یعنی حیوان را که مقسم نـاطق و غیر ناطق قرار دادیم محمول به حکم تحیز می کنیم. چون تحیز هم حمل بر این قسم می شود هم حمل بر آن قسم می شود لذا اسـتقراء تام می شود. پس اسـتقراء تام با قیاس مقسم، یکی شد. و چون قیاس مقسم، مفید یقین است استقراء تام هم مفید یقین است.

«و امـا ان لاـیوقع غیر الظن الاـغلب»: و یـا اینکه ایقاع و ایجاد نمی کنـد بیش از ظن غالب را، یعنی فقط ظن غالب را به ما افاده می کند. علم را افاده نمی کند چه رسد به یقین دائم، این، استقراء ناقص است.

«و التجربه لیست کذلک»

تجربه اینگونه نیست که «لا یوقع غیر الظن الاغلب» باشد. مصـنف بین اسـتقرائی که «لا یوقع غیر الظن الاغلب» است را با تجربه مقایسه می کند اما بین تجربه و قیاس و استقراء تام مقایسه ای ندارد.

ترجمه: تجربه اینچنین نیست که ایقاع نکند جز ظن غالب را.

می توان کذلک را اینطور معنی کرد: تجربه اینچنین نیست که دو قسم باشد:

۱ _ مستوفی اقسام باشد

۲ _ لایوقع غیر الظن. بلکه مستوفی اقسام نیست ولی در عین حال «یوقع غیر الظن» است.

ص: ۳۸۰

«ثم یعود یتشکک فیقول»

سپس برای قائل است که اینچنین بگوید و بعد از اینکه جواب او را گفتیم و فرق بین تجربه و استقراء را بیان کردیم جا دارد که دوباره بر گردد و در مورد تجربه سوال جدیدی را مطرح کند که چرا تجربه ها با هم فرق می کنند؟

«ما بال التجربه توقع فی اشیاء حکما یقینیا»

چرا در اشیایی مثل تسهیل صفرا، یقین ایجاد می کند اما در اشیاء دیگر مثل سیاه بودن انسانها به خطا منتهی می شود.

«ثم لو توهمنا ان لا ناس الا فی بلاد السودان.

اگر توهم کنیم که انسانی وجود ندارد مگر در بلاد سودان.

«و لا یتکرر علی الحس الانسان الا اسود»

این عبارت عطف بر «توهمنا» است و «لو» بر آن داخل می شود

ترجمه: یعنی اگر تکرار پیدا نکند بر حس، انسانی مگر اسود «یعنی هر چه می بینیم انسان اسود است»

«فهل یوجب ذلک ان یقع اعتقاد بان کل انسان اسود»

ذلک: تکرر علی الحس

آیا موجب می شود اینچنین تکرر بر حس « و اینچنین تجربه ای» که اعتقاد پیدا کنیم همه انسانها اسود است؟

البته توجه کنید مثالی که مصنف زده هم با استقراء سازگار است هم با تجربه سازگار است البته مراد مصنف تجربه است و مرادش استقرا نیست اما سازگار با استقراء هم هست. ممکن است یک وقت استقرا کرده باشیم و انسانهای سیاهی دیده باشیم و یک وقت تجربه کرده باشیم. فرق د رهمان قیاس خفی است در اینجا مصنف، قیاس خفی را در نظر گرفته لذا اسم آن را تجربه گذاشته حال اگر کسی قیاس خفی را در نظر نگیرد می گوید این، استقراء است والان چون مصنف قیاس خفی را در نظر گرفته این را جزء تجربه حساب کرده و تجربه ای را با تجربه دیگر سنجیده است.

ص: ۳۸۱

«فان لم یوقع فلم صار تکرر یوقع و تکرر لا یوقع»

این سوال را کرد که آیا مابا دیدن انسانهای سیاه یقین می کنیم به اینکه «کل انسان اسود» یا یقین نمی کنیم. مصنف می فرماید «فان لم یوقع» یعنی اگر این دیدن ما و تکرر بر حس یقین به «کل انسان اسود» را ابقاع نکند این سوال مطرح می شود که چرا بعضی از تجربه ها ایقاع می کنند و بعضی ابقاع نمی کنند.

«فلم صار ...» یک تکرر در حسی است که در سقمونیا انجام گرفته و موجب یقین است اما یک تکرر در حسی است که در انسانهای سیاه انجام گرفته که موجب یقین نیست. چه فرقی در افراد تجربه است که یکی موجب یقین می شود و یکی موجب یقین نمی شود.

«و ان اوقعت فقد اوقعت خطا و کذبا»

اگر مذکر بیاوریم چنانکه در بعضی نسخ خطی آمده و بگوییم «اوقع»، ضمیر آن به تکرر بر می گردد اما اگر مونث بیاوریم به تجربه بر می گردد و هر دو صحیح است.

ترجمه: اگر این تجربه «که مربوط به انسانهای اسود در سودان بود» ایقاع یقین کند در واقع خطا و کذب به ما داده ولو به ظاهر به ما یقین داده ولی در واقع یقین نداده است.

«و اذا اوقعت خطا و کذبا فقد صارت التجربه غیر موثوق بها»

اگر تجربه، خطا و کذب را ایجاد کرده باشد اطمینان ما به تجربه از بین خواهد رفت و تجربه موثوق بها و مورد اطمینان نخواهد بود.

ص: ۳۸۲

«و لا صالحه ان تکتسب منها مبادی البراهین»

صالحه عطف بر خبر «صارت» است.

ترجمه: و تجربه صلاحیت ندارد که از آن، مبادی براهین را بدست بیاوریم. «چون گفتند یکی از مبادی براهین، تجربه است حال اگر تجربه غلط باشد نمی تواند مبدء برهان باشد»

«فنقول فی جواب ذلک»

مصنف با عبارت «ان التجربه» در صفحه ۹۶ سطر ۴ جواب از سوال اول را می دهد و با عبارت «و مع ذلک» در صفحه ۹۶ سطر ۵ جواب از سوال دوم را می دهد.

جواب سوال اول: در تجربه که ما قائل به افاده یقین می شویم فقط مشاهده موضوعات را نداریم. اینطور نیست که ما فقط مشاهده کرده باشیم و دیده باشیم که حکم «که تسهیل صفرا است» بر این موضوع «که سقمونیا می باشد» مترتب است. فق مشاهده ثبوت حکم برای موضوع خاص را نداریم بلکه علاوه بر مشاهده، آن قیاس خفی را هم داریم که این قیاس خفی در استقراء موجود نیست به همین جهت در موارد تجربه به خاطر قیاس خفی یقین بدست می آوریم و در موارد استقراء به خا طر نبودِ قیاس خفی یقین بدست نمی آوریم. قیاس خفی از سبب درست می شود و قیاس خفی این بود که عملی که اتفاق می افتد «یعنی ثبوت محمول برای موضوع» اتفاقی نیست زیرا اکثری یا دائمی است و چیزی که اکثری یا دائمی باشد اتفاقی نیست. اما چرا اکثری یا دائمی است؟ به خاطر آن سببی که کشف کردیم.

«ان التجربه لیست تفید العلم لکثره ما یشاهد علی ذلک الحکم فقط»

«لکثره مایشاهد علی ذلک الحکم»، مراد حس مکرر است.

تجربه فقط به این جهت مفید علم نیست که ما مشهودات و جزئیات زیادی را مشاهده کرده باشیم و در همه آنها یافته باشیم.

تجربه: اینچنین نیست که با مشاهده افراد کثیره و ثبوت حکم برای این افراد ما بگوییم علم، حاصل شد.

«فقط» قید برای کثرت است یعنی علم اگر حاصل می شود فقط به خاطر این کثرت نیست بلکه این کثرت، به علاوه قیاس خفی یا سببی که کشف شده است می باشد.

در بعضی نسخه خطی اینگونه آمده «لکثره ما یشاهده علی ذلک الحکم» هر دو نسخه صحیح است.

«بل لاقتران قیاس به قد ذکرناه»

قیاس خفی، مقترن به این تجربه یا حکم است که قبلا وجود این را ذکر کردیم تا اینجا بیان کردیم که فرق بین تجربه و استقراء روشن شد.

«و مع ذلک فلیس تفید علما کلیا قیاسیا مطلقا بل کلیا بشرط»

مصنف از اینجا جواب از سوال دوم را می دهد. سوال دوم این بود که ما در بعضی تجربه ها خطا می کنیم؟ جوابش این است: آن قیودی که در تجربه اعتبار داشتند را رعایت نکردیم لذا خطا می کنیم و الا تجربه خطا بردار نیست به شرطی که قیودش اعتبار شود مثل مثال سقمونیا که در بلاد سردسیر تاثیر گذار نیست حال اگر ما گفتیم سقمونیا تاثیر گذار است اشتباه می باشد بلکه باید بگوییم سقمونیا در بلاد حاره و معتدله تاثیر گذار است اما در بلاد سردسیر تاثیر گذار نیست.

ص: ۳۸۴

به قول مصنف، می فرماید قیاسی که تشکیل می دهیم قیاس مطلق نیست.

بلکه قیاس، مقیـد است و چون قیاس، مقید است باید قیدی که از ا ین قیاس بدست می آید در تجربه اخذ شود. اگر این قید را در تجربه اخذ نکنیم لازمه اش این است که تجربه ما مفید علم نشود و بتواند به خطا هم منتهی شود.

ترجمه: علاـوه بر اینکه تجربه، نیـاز به قیاس خفی و کشف سـبب دارد این تجربه نمی توانـد علم کلی حاصل از قیاس خفی را افاده کند به طور مطلق «مطلقا یعنی بدون قید مکان یا حالتی که تجربه در آن انجام گرفته»

«مطلقا» یعنی «لیس تفیـد مطلقا» یعنی به طور مطلق نمی توانـد به ما علم بدهـد بلکه این علم بایـد مقید شود به همان حالتی که تجربه در آن حالت انجام شده است.

«بل کلیا بشرط»

بلکه تجربه کلی را افاده می کند اما به شرط «نه اینکه کل وسیع را افاده کند بلکه کلی مشروط راافاده می کند»

«و هو ان هذا الشی الذی تکرر علی الحس تلزم طباعه فی الناحیه التی تکرر الحس بها امرا دائما»

«هو» یعنی شرط، «امرا دائما» مفعول «تلزم» است.

شرط این است که این شـیء «یعنی تسهیل صفرا از سقمونیا» که چند بار بر حس وارد شد و سبب آن را فهمیدیم و قیاس خفی آن را ضـمیمه کردیم، این شـیء در همـان ناحیه ای که بر حس ما وارد شـده امر دائمی را طلب می کنـد مثلا سـقمونیا که در محل خاص «یعنی محل معتدل و حاره» بر حس ما وارد شده و این حکمی را که عبارت از تسـهیل صفرا است انجام داده است در همـان نـاحیه خـاص، این حکم و این امر دائم را لاـزم دارد «مراد از امر دائم، تسـهیل صـفرا است» نمی توان آن را به موارد دیگر تعدی داد.

ترجمه: آن شرط این است که این شی «یعنی سقمونیا» که تکرر بر حس پیدا کرده در طبعش این است که در ناحیه و منطقه ای که چند بار این امر دیده شده است لازم داشته باشد این شیء، امر دائم «یعنی تسهیل صفرا» را.

«تلزم» یعنی «لازم می باشد» نه به معنای «لازم دارد» باشد.

«الا ان یکون مانع»

«یکون»، تامه است.

ترجمه: مگر مانعی موجود باشد.

«فیکون کلیا بهذا الشرط لا کلیا مطلقا»

پس تجربه، کلیِ با این شرط است نه کلی مطلق. اما اگر شما آن را به صورت کلی مطلق، مطرح کنید معلوم است که اشتباه می باشد.

ادامه جواب به دو سوال ۹۲/۱۰/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه جواب به دو سوال:

۱ ـ فرق بین تجربه و استقراء ناقص چیست که استقراء مفید علم نیست ولی تجربه مفید علم است؟

۲ ـ چرا بعضی از اقسام تجربه خطا پذیر است و بعضی خطا پذیر نیست؟

«فانه اذا حصل امر یحتاج لا محاله الی سبب»(۱)

بحث در تجربه و استقرا داشتیم بعد از اینکه مصنف فرمودند استقراء مفید یقین نیست و تجربه مفید یقین هست سائلی دو سوال مطرح کرد.

سوال اول: چه فرقی بین استقراء و تجربه است؟ در هر دو ما افراد را جستجو می کنیم و حکمی را در بعض افراد می یابیم سپس آن حکم را به کل افراد سرایت می دهیم. با وجود این می بینیم استقراء مفید ظن است و تجربه مفید یقین است. این تفاوت از کجا درست می شود؟

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۹۶، س۸، ط ذوی القربی.

سوال دوم: در خود تجربه می یابیم که بعضـی از تجربه ها مفید یقین ا ند و به خطا منتهی نمی شوند ولی بعضـی تجربه ها اگر چه به ظاهر مفید یقین اند ولی به خطا منتهی می شوند یعنی معلوم شد که خطا کردیم. مثلا سقمونیا را ما استفاده می کنیم می بینیم مسـهل صـفرا است لذا در همه جا حکم می کنیم که مسـهل صفرا ا ست اما در کشور سودان انسانها را ملاحظه می کنیم که سـیاه پوست هستند حکم می کنیم به اینکه انسان، سیاه پوست است ولی بعدا که از کشور سودان بیرون می رویم می بینیم انسانهای سـفید پوست هم پیدا می شود. در هر دو «سقمونیا و انسانهای متولد در سودان» تجربه کردیم. حکمی که در سقمونیا دادیم یقینی بود و به خطـا منتهی نشـد. حکمی که در سودانی هـا دادیم یقینی بود ولی به به خطا منتهی شـد. هر دو تجربه بود چه فرقی بین این دو تجربه است.

جواب از سوال اول: فرق بین اسـتقراء و تجربه در این است که مـا بـا تفحص جزئیـات در اسـتقرا به عامـل و علت حکم برخود نمی کنیم یعنی مثلا می بینیم که این حیوان و حیوان دیگر در وقت جویـدن غذا فک اسـفل را حرکت می دهند ولی علت این کار را نمی یابیم. حرکت فک اسفل، حکم است که بر این دو فرد از حیوان حمل می کنیم اما علت این حمل کردن را بدست نیاوردیم یعنی علتی حاصل نشده است لذا حکمی که بر این افراد است اگر سـرایت به کلی داده شود این سرایت، سرایت ظنی می شود و یقینی نخواهد بود. اما در مثل سـقمونیا یا شیری که می خوریم و مسهل صفرا می شود تب را از بین می برد، کشفِ علت می کنیم یعنی می فهمیم که در طبع سـقمونیا و شیر قوه ای است که آن قوه، عامل تسهیل صفرا یا ازاله تب است چون به آن عامل دسترسـی پیـدا می کنیم ولو ذات آن عامل را نمی دانیم ولی می دانیم آن عامل وجود دارد. و می دانیم این عامل در همه جـا موجود است حکم کلی می کنیم و می گوییم نه فقـط این دو فرد از سـقمونیا، مسـهل صـفرا است بلکه کـل سـقمونیا مسهل صفرا است و کل شیر ها اگر نوشیده شوند بُرنده تب هستند.

پس در تجربه چون ما به علت می رسیم و از علت، حکم کلی را بدست می آوریم یقین پیدا می کنیم اما در استقراء چون به علت نمی رسیم اگر بخواهیم حکم را به کل سرایت بدهیم به صورت ظنی سرایت می کند نه اینکه به صورت علم و یقین سرایت کند.

جواب از سوال دوم: مصنف جواب داد که شما باید چیزهایی را که در تجربه دخیل هستند ملاحظه کنید. گاهی آن چیزها را ملاحظه نمی کنید و حکمی را که مقید به آن چیزها است به صورت مطلق می گویید در اینصورت به خطا می رسید. شما در کشور سودان تجربه کردید و انسانها را سیاه دیدید چرا حکم کلی کردید وآن را سرایت به همه انسانهای روی زمین دادید. تجربه شما محدود به کشور سودان بودپس باید حکم خودتان را هم محدود به همین کشور کنید و بگویید انسانهای متولد در این کشور سیاه هستند چرا گفتید کل انسانها سیاه هستند. قبلا گفتیم که گاهی سقمونیا را در این اتاق و در اتاق دیگر تجربه می کنیم و نتیجه واحدی می گیریم این اتاق و آن اتاق در تجربه ما دخالت ندارد اما گاهی در تابستان و در زمستان تجربه می کنید که این دخالت دارد. و یا مثلا انسانی مریض به مرض خاصی می شود بعدا به او شیر گاو می دهیم می بینیم اثر کرد و خوب شد دفعه دوم شیر استفاده می شود می بینیم بریدن تب تکرار شد مرتبه سوم و چهارم و ... می بینیم هر وقت این امر حادث شد کنارش یک امر دیگر حادث می شود آن امر دیگر گاهی سبب است گاهی مقترن با سبب است. در این مثالی که زدیم مقترن با سبب است. بیان کردیم شیر خوردن حادث می شود کنار آن، تب بریدن هم حادث می شود. این تب بریدن، سبب نیست بلکه مقارن سبب است. سبب، آن نیرویی است که در سبب وجود دارد. این بریدن تب، مقترن با سبب است.

ص: ۳۸۸

گاهی از اوقات سبب،آشکار می شود نه اینکه مقترن با سبب باشد. پس انیچنین وضعی گاهی پیش می آید که امری حادث می شود و در کنارش امری دیگر حادث می شود. هر گاه که حدوث امر اول را تکرار می کنیم در کنارش امر دوم را می یابیم. آن امر دوم یا سبب است یا مقترن با سبب است. در چنین جایی حکمی می کنیم که حکم ما یقینی است و به خطا هم برخورد نمی کنیم چون سبب آن یا مقترن به سبب را می بینیم.

اگر دقت کنید با همین کلام، جواب هر دو سوال داده شد.

اولا: در یک جاهایی است که شما امری را حادث می بینید و در کنارش امر دیگر حادث نمی شود. اینجا، جای استقرا است.

ثانیا: در یک مواردی می بینید امری حادث شد و در کنارش امر دیگر حادث شد اینجا، جای تجربه است. و می گوییم آن امر دیگر یا علت است یا مقترن به علت است پس در تجربه، علت یا مقترن با علت را می یابیم اما در استقراء هیچکدام را نمی یابیم. با این بیان، جواب از سوال اول داده شد.

اما در جواب از سوال دوم می گوییم وقتی امر دیگر اتفاق افتاد اگر بخواهید تبیین کنید باید همان امر دیگر را تبیین کنید و امر دیگر را نباید عام کنید. اگر عام کنید خطا پیش می آید.

اگر دقت کنید همان جوابی که به سوال اول داده شد به سوال دوم هم داده شد ولی به صورت دیگر بیان کرده. در واقع جواب را به صورت کامل تبیین می کند.

ص: ۳۸۹

پس علت اینکه ما بین استقراء و تجربه فرق میگذاریم و علت اینکه در تجربه گاهی خطا می کنیم و گاهی یقینِ بدون خطا بدست می آید همین است که گفتیم. چون در استقرا چنین وضعی اتفاق می افتد که اگر امری حادث شد کنار آن، امر دیگر حادث می شود که آن امر دیگر یا علت است یا مقترن به علت است و همچنین آن امر دیگر که اتفاق می افتد ما خودمان آن امر دیگر را می بینیم یا علتی که مقترن به آن امر است را می بینیم و آن را توسعه نمی دهیم در چنین جایی یقینِ بدوم خطا پیدا می کنیم. اگر توسعه دادیم یقین پیدا می کنیم ولی احتمال خطا هم درآن است.

ملاحظه می کنید که همان مطالب قبلی را توضیح می دهید و در عین توضیح دادن، تعلیل هم می کند پس کلمه «فانه اذا حصل» به جا است.

توضیح عبارت

«فانه اذا حصل امر یحتاج لا محاله الی سبب»

«یحتاج» جواب «اذا» نیست بلکه صفت برای «امر» است جواب «اذا» در خط بعد با لفظ «علم» می آید.

ترجمه: وقتی امری که احتیاج به سبب دارد حاصل شود.

«ثم تکرر مع حدوث امر»

در نسخه خطی «امرآخر» است و باید لفظ «آخر» باشد اگر هم نباشد باید در تقدیر گرفت.

ترجمه: سپس همان امری که احتیاج به سبب داشت در کنارش امر دیگری حادث شد.

«علم ان سببا قد تکرر»

ص: ۳۹۰

«علم» جواب برای «اذا» است.

چون آن امر احتیاج به سبب داشت پس هر گاه آن امر واقع شود یا تکرار شود دانسته می شود که سببی واقع شده و تکرار شده چون آن امر بدون سبب نمی آید زیرا امری را فرض کردیم که با سبب است یعنی هم وقوعش با سبب است هم تکررش با سبب است. بنابراین اگر تکرّر پیدا کرد معلوم می شود که سبب، تکرر پیدا کرده است زیرا بدون سبب نمی آید.

«فلا یخلو اما ان یکون ذلک الامر هو السبب او المقترن بالسبب»

«ذلک الامر» مراد همان امر آخر است. که در سطر ۹ آمده بود.

ترجمه: آن امر آخری که کنار امر اول حادث می شود یا خودش سبب است یا مقترن به سبب است که در مثالی که ما گفتیم مقترن به سبب است. «امر آخر» تسهیل صفرا است و مقترن به سبب است یا امر آخر، قطع شدن تب است و مقترن به سبب است. و سبب همان خاصیتی است که در سقمونیا و شیر است.

«اولا یکون سبب»

«لا یکون»، تامه است.

یا اصلا سببی نیست قهرا اقتران با سبب هم نیست. مصنف با این عبارت، قسم دوم را نفی کرد. چون در خط قبلی دو قسم فرمود قسم اول این بود که امر آخر، سبب است قسم دوم این بود که امر آخر، مقترن با سبب بود. در نفی آن هم باید دو قسم بگوید قسم اول: سبب نیست. قسم دوم: مقترن با سبب نیست. همین که مصنف فرمود سبب نیست، اقتران با سبب هم نفی می شود احتیاج ندارد هر دو را نفی کند.

ص: ۳۹۱

«فان لم یکن هو السبب او المقترن بالطبع بالسبب لم یکن حدوث الامر مع حصوله فی الاکثر»

تـا اینجـا دو فرض را مطرح کرد. در فرض اول که سـبب، یا اقتران با سـبب حاصل می شود مصـنف می فرمایـد امری اکثری یا دائمی اتفاق می افتد یعنی اینکه شـیر، برنده تب است یا سقمونا مسهل صفرا است امری اکثری می باشد و اگر بالاتر برویم می گوییم امری دائمی است. اما اگر با حـدوث امری، امر دیگر که سـبب بود یا مقترن با سـبب بود حادث نشـد در آن حالت نمی توانیم حکم کنیم که حکم مـا اکثری یا دائمی است احتمال دارد که حکم ما اتفاقی باشـد لـذا بیش از ظن، عائـد ما نمی شود. در جایی که امری حادث شد و مقترن با او، امر دیگر که سـبب یا مقترن با سـبب است حادث نشد «یعنی در جاهایی که استقرا می کنیم» نمی توانیم حکم را اکثری یا دائمی بگیریم بلکه حکم ممکن است اتفاقی باشد و فقط برای مامفید ظن باشد.

ترجمه: اگر آن امر اخری که حادث شـد سـبب نبود یا چیزی نبود که طبعش مقترن با سـبب باشد حدوث امر با حصول آن امر دیگر، اکثری نخواهد بود «حکم، اکثری نمی شود بلکه اتفاقی می شود»

«او المقترن بالطبع بالسـبب» این عبارت را آورد تا بگوید شیء باید طبیعتش مقترن با سبب باشد تا تخلف نکند اگر در یک جا ما اقتران با سـبب را بر آن تحمیل کردیم در جایی که ما نباشـیم تخلف می کنـد اما اگر طبعش، اقتران با سـبب بود هیـچ وقت تخلف نمی کند چون هر وقت این آمد، سـبب هم هست. قید بالطبع را می آورد تا تخلف نکند یعنی شـیء خودش باید مقترن با سبب باشد.

ص: ۳۹۲

«لم یکن حـدوث الامـر مع حصوله فی الاـکثر» این عبـارت را اینگونه معنی کردیم: در اینصورتی که سـبب یـا اقـتران به سـبب حاصل نمی شود حـدوث الامر با حصول امر آخر، اکثری نیست بلکه اتفاقی است و وقتی اتفاقی شد تولید یقین نمی کند بلکه تولید ظن می کند. «فی الاکثر» را خبر برای «لم یکن» گرفتیم.

ولی ممکن است «مع حصوله فی الاکثر» را خبر بگیرید و ضـمیر «حصوله» به امر بر گردد در اینصورت عبارت طور دیگر معنی می شود.

یعنی: حـدوث این امر تحقق پیـدا نمی کنـد به این قیـد که حصول اکثری دارد مراد از «حـدوث امر» یعنی بریدن تب و تسـهیل صفرا. ممکن است در یک سـقمونیا، تسـهیل صـفرا اتفاقی شـده باشد این امر حادث که تسـهیل صـفرا است حدوث فی الاکثر ندارد یعنی قید «حصول فی الاکثر» برای آن نیست.

در معنای اول، «امر» را عبارت از شرب سقمونیا گرفتیم و در معنای دوم «امر» را عبارت از تسهیل صفرا گرفتیم.

«بل لا محاله یجب ان یعلم انه السبب او المقارن بالطبع للسبب»

ضمیر «انه» به «امر آخر» بر می گردد.

بایـد بـدانیم که امر آخر، سـبب است یا طبعا مقارن سـبب است. اگر بـدانیم در اینصورت، یقین پیـدا می کنیم و الا نمی توانیم حکم به حصول فی الاکثر کنیم و در نتیجه نمی توانیم یقین پیدا کنیم.

«و اعلم ان التجربه لیست تفید الا فی الحوادث التی علی هذا السبیل و الی هذا الحد»

ص: ۳۹۳

«هـذا السبیل» یعنی حـدوث هر امری بایـد همراه با امر دیگر باشـد و تکرار آن امر هم بایـد همراه با امر دیگر باشـد یعنی روش بایـد اینگـونه باشـد و الاـ تجربی نیست بلکه اسـتقراء است. پس تجربه حاصـل نمی شود مگر اینکه بر این سبیـل باشـد یعنی با آمدن امری، امر دیگر بیاید و با تکرار آن امر، امر دیگر هم تکرار شود.

«فی الحوادث»: حوادثی که اینطور باشـد که اگر حادث می شوند کنار آنها امر دیگر هم حادث شود اگر حدوثشان تکرار می شود کنارآنف امر دیگر هم تکرار شود.

«و الی هذا الحد»: «هذا الحد» اشاره به همان حدی دارد که «علی هذا السبیل» بر آن افاده می کند. «هذا الحد» یعنی در این حد که اگر آن حادث آمـد، این هم کنار آن می آیـد. مثلا این بچه اگر متولد شد سـیاهی هم کنار آن است پس نمی توان آن را توسعه داد. «الی هذا الحد» بیان می کند آنچه که واقع می شود همان را باید در تجربه، واقع کنیم و نباید توسعه بدهیم.

با این بیان، «الی هذا الحد» با «الی هذا السبیل» تقریبا یکی می شود. اما نتیجه آن متفاوت می شود.

قوام تجربه به این است که بر این سبیل باشـد و بعداً می گوید «و الی هذا الحد» یعنی تجربه تا این حد باشد که اگر این حادث آمـد کنارش، حادث دیگر هم بیاید. اگر از این بخواهیم تجاوز کنیم تجربه نیست. شـما باید تجربه را در همین حد نگه دارید. در جایی که می بینیـد این حادث آمـد و پشت سـر آن، حادث دیگری که سـبب یا مقترن به سـبب پیـدا شـد تا آنجا، تجربه را بیاوریـد و توسـعه ندهیـد در جاهـایی که از این حـد تجـاوز می کنـد یعنی حادث می آیـد ولی حادث دیگر نمی آیـد. یا اگر حادث دیگر آمد، سبب یا مقترن به سبب نیست. تجربه را نکشید چون اگر تجربه را به آنجا بکشید ممکن است به خطا بیفتید.

«و اذا اعتبرت هذا القانون الذی اعطیناه»

مراد از «هـذا القانون» یعنی همین قانونی که در خط قبل گفتیم «لیست تفیـد... هذاالحـد» قانونی که گفتیم از دومطلب تشـکیل شده است.

۱ _ به سبب دسترسی پیدا کنیم.

۲ _ اموری که در تجربه دخیل هستند را ذکر کنیم و توسعه ندهیم.

چون قانون را قبلا گفتیم و الان هم آن را تکرار کردیم لـذا از لفظ «هذا» اسـتفاده می کند.نمی گوید «ذلک القانون» که اشاره به قانونی کند که در جلسه قبل گفتیم. ولی چون الان در سطر ۱۲ از صفحه ۹۶ تکرار کردیم لذا از لفظ «هذا» استفاده کرد.

سوال: در اسـتقراء هم همینطور است که اگر توسـعه داده نشود بلکه امر را منحصر به همان چند فرد کنیم که استقراء شده مفید یقین است گویا یک نوع تجربه است.

جواب: آیـا این، اسـتقرا است که مثلا سه فرد را بررسـی کنیم و حکم را برای همان سه فرد جاری کنیم یا اینکه در اسـتقرا می خواهیم حکم را برای همه ۱۰۰۰ فرد مثلاـ جاری کنیم اگر آن سه فرد را لحاظ کنیم وحکم را هم بر همان سه فرد حمل کنیم این، یقینی می شود و اسـتقراء تام می شود. این، اسـتقراء لغوی است نه اسـتقراء اصطلاحی، در تجربه امر دیگر می آید و سبب هم هست. و می توانید توسعه بدهید تا جایی که این امر بیاید.

در جایی که این امر بیایـد ولی سـبب نیست نمی توانیـد توسـعه بدهید. در اسـتقرا چون سـبب نمی آید از همان ابتدا نمی توان توسعه داد باید منحصر به همان سه فرد کنید.

ص: ۳۹۵

ادامه جواب به دو سوال ۹۲/۱۰/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه جواب به دو سوال:

۱ ــ فرق بین تجربه و استقراء ناقص چیست که استقراء مفید علم نیست ولی تجربه مفید علم است؟

۲ ــ چرا بعضی از اقسام تجربه خطا پذیر است و بعضی خطا پذیر نیست؟

«واذا اعتبرت هذا القانون الذی اعطیناه سهل لک الجواب»(۱)

بحث در تجربه و استقراء داشتیم که به مناسبت وارد این بحث شدیم و فرق بین این دو را بیان می کردیم.

سوال اول: سائلی سوال کرد که چه فرقی بین استقراء و تجربه است با اینکه ما در هر دو، افرادی را ملاحظه می کنیم و حکم را در ان افراد می یابیم و در هر دو، حکمی را که در افراد یافتیم به کلّی سرایت می دهیم اما این حکمِ سرایت داده شده به کلی، در تجربه یقینی می شود و در استقراء یقینی نمی شود. چه فرقی بینا ین دو است.

سوال دوم: بعضی تجربه ها مفید یقین هستند و به خطا منتهی نمی شوند اما بعضی تجربه ها مفید یقین هستند و به خطا منتهی می شوند مثلا وقتی می گوییم سقمونیا مسهل صفرا است بعد از تجربه، یقین پیدا می کنیم «و خطا هم نمی کنیم»

اما وقتی انسانهای در سودان را بررسی می کنیم و می بینیم اسود هستند یقین پیدا می کنیم تمام انسانها سیاه هستند و متوجه می شویم که این، خطا بوده است. درهر دو مثال، ما بعض افراد را ملاحظه کردیم اما حکم را به کل افراد سرایت دادیم. درهر دو تجربه بوده ولی می بینیم در یک جا خطا واقع شد و در یک جا خطا واقع نشد.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، بخش برهان منطق، ص ۹۶، س ۱۳.

ما این دو سوال را جواب دادیم

جواب از سوال اول: دراستقراء بعد از جستجو کردن بعض افراد به علتِ حکم دسترسی پیدا نمی کنیم بلکه فقط به خاطر اینکه این حکم در این جزئیات موجود است می خواهیم سرایت به کل بدهیم و این، اشتباه می شود اما در تجربه ما به علت پی می بریم یعنی وقتی حکمی را در چند مورد می یابیم علت آن حکم را هم می یابیم و علت در تمام افراد موجود است حکم را هم در تمام افراد موجود می کنیم یعنی حکم را به همه افراد سرایت میدهیم اما سرایتی است که با کمک علت بوده و چون سرایت به کمک علت بوده یقین پیدا می کنیم.

جواب از سوال دوم: اگر تجربه ی ما با قیودی همراه بوده که آن قیود دخالت در تجربه داشتند ما در وقتی که می خواهیم حاصل تجربه خودمان را اعلام کنیم باید آن قیود را ذکر کنیم مثلا ما در بلاد سودان تجربه کردیم و همه انسانهایی که متولد می شدند سیاه بودند خود بلدِ سودان در تجربه ما دخالت داشت و ما وقتی داشتیم حاصل تجربه را بیان می کردیم به طورمطلق گفتیم انسانها سیاه هستند. آن موضع تجربه که در تجربه ما دخالت داشت را قیدِ تجربه قرار ندادیم یعنی نگفتیم «در سودان همه انسانها سیاه متولد می شوند» اگر این قید را می آوردیم تجربه ما صحیح می شد و خطا در نمی آمد. ما قید را نیاوردیم بلکه تجربه ما در سودان بود ولی حکم را برای کل انسانها صادر کردیم.

حـال مصـنف در جلسه امروز می فرمایـد اگر آن قـانونی را که به تو دادم رعـایت کنی هیـچ وقت تجربه، خطـا در نمی آیـد و سوال سائـل را می توان جواب داد چون سوال سائـل این بود که تجربه به نظر شـما در همه جا مفیـد یقین است چطور در اینجا مفیـد یقین نشـده است. مصـنف می فرماید اگر قانونی را که در تجربه به تو دادم لحاظ کنی میتوانی جواب این سائل را بدهی قانون این بود که اگر تجربه در یک حالت و موقعیت خاصـی انجام شده که آن موضع و حالت در تجربه دخالت دارد شما در وقتی که حاصل این تجربه را اعلام می کنید باید آن قیود را بیاورید و تجربه را به طور مطلق نگویید.

جواب سائـل این است که آن تجربه ای که در انسانهـای اسود داشتی آن قیـدی را که بایـد رعایت کنی رعایت نکردی لـذا به خطا افتادی.

با این بیان جواب از سوال دوم هم داده شد.

توضیح عبارت

«و اذا اعتبرت هذا القانون الذی اعطیناه سـهل لک الجواب عن التشـکک المورد لحال الناس السود فی بلاد السودان و ولادتهم السود»

اگر تو رعـایت کنی این قانونی که ما در باب تجربه به تو عطا کردیم، برای تو آسان می شود که جواب بـدهی از آن اشـکالی که ذکر شـده بود که مربوط به حـالت انسانهـای سـیاه در بلاـد سودان بود «انسانها در بلاد سودان حالتی دارنـد که آن حالت، سیاه بودن است»

«و ولادتهم السود»: این کلمه عطف تفسیر بر «حال» است اینطور بحث می کنیم که انسانهای متولد در سودان همه آنها با حالت اسود متولد می شوند ما وقتی این تجربه را می کنیم حکم می کنیم به اینکه انسانها، سیاه متولد می شوند.

«و بالجمله فان الولاده اذا اخذت من حیث هی ولاده عن ناس سود او عن ناس فی بلاد کذا صحت منه التجربه»

ولادت اسود از کجا گرفته شده؟ از دو چیز گرفته شده:

۱ _ ولادت اسود از تولدهایی که در بلاد سودان اتفاق می افتد گرفته می شود. یعنی تولد را منحصر به تولدهایی که در سودان است مقید کنید.

۲ _ یا از این حیث که ولادت، از پدر و مادر سیاه می باشد. «یعنی خود کشور سودان هم مهم نیست بلکه ولادت از پدر و مادر سیاه مهم است ولو این پدر و مادر سیاه در کشوری بروند که همه آنها سفید پوستند باز از پدر و مادر سیاه، انسان سیاه متولد می شود».

«صحت منه التجربه»: اگر با این قید اخذ کنید و حاصل تجربه را با آن قید در نظر بگیرید تجربه صحیح می شود. ضمیر «منه» به «اخذ» بر می گردد یعنی از چنین اخذی، تجربه صحیح است.

توضیح بیشتر مثال: این مثال، کامل است و مودر نقض ندارد. اگر پدر و مادر سیاه باشند فرزند حتما سیاه می شود و تخلف نمی کند مگرا ینکه در اجداد قبلی، سفید پوستی باشد و اتفاق می افتد که فرزند به یکی از اجداد قبلی شباهت پیدا می کند. می گویند تا ۷۰ پشت، احتمال سرایت وجود دارد این همان مساله ژن است که می گویند منتقل می شود. اما اگر همه اجداد سیاه پوست هستند این بچه حتما سیاه پوست بدنیا می آید.

ص: ۳۹۹

سفیـد پوست هایی که مـدتی در آفریقا زنـدگی می کننـد بچه های آنها سـیاه نمی شوند خیلی از هلندی ها و انگلیسـی ها در آفریقای جنوبی زندگی می کردند و تا آخر هم سفید پوست بودند.

در هر صـورت منظـور مـا این است که «النـاس فی بلاـد کـذا» نمی توانـد کلیت داشـته باشـد یعنی اگر کسـانی به بلاـد سودان مسافرت کننـد و پدر و مادر، سـفید باشـند فرزند هم سـفید می شود. لذا این عبارت «الناس فی بلاد کذا» را باید توجیه کنیم و بگوییم مراد از «نـاس»، ناسـی است که بومی آنجا باشـند و مهاجر نباشـند. در اینصورت، صـحیح می شود. پس این دو عبارت «من حیث هی ولاده عن ناس سود» و «عن ناس فی بلاد کذا» مثل هم هستند و مرجع هر دو جمله یک چیز است.

«و اما ان اخذت من حیث هی ولاده عن ناس فقط»

اما اگر این ولادت را فقط، ولادتِ عن ناس گرفت یعنی قیدِ سود را نیاورد.

«فلیست التجربه متاتیه باعتبار الجزئیات المذکوره»

تجربه ممکن نیست به اعتبار جزئیات وافرادی که ذکر شدند یعنی این تجربه به اعتبار همه افراد انسان نیست بلکه فقط به اعتبار همـان افرادی است که دیـده شـده است پس این تجربه در افراد دیگر نمی آیـد تـا ما بتوانیم مجرَّب را عبارت از امر کلی قرار بدهیم بلکه مجرّب را باید عبارت از امر کلیِ مقید قرار بدهیم.

کلیِ مقید، همان انسانهای سود است.

ص: ۴۰۰

پس تجربه به اعتبار انسانهای سود انجام شد اما به اعتبار همه جزئیات متاتی نشد.

«اذ التجربه کانت فی ناس سود والناس المطلقون غیر الناس السود»

تجربه درا نسانهای سود و اسود انجام شد و ناسِ مطلقی که شما در مجرَّبِ خودتان بیان می کنید غیر از انسانهای سود هستند. تجربه را در یک جا بکار گرفتید و جزئیاتی را که در آن تجربه دخالت نداشتند دخالت دادید و حکم را که کلی مقید بود کلی مطلق اعلام کردید و لذا خطا شد.

«و لهذا فان التجربه کثیرا ما تغلط ایضا اذا اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات»

مصنف، بیان کرد که در یک مورد تجربه خطا می کند و آن، موردی است که قیدی را که در تجربه دخالت داشته در بیان خودتان دخالت نمی دهید در اینجا تجربه ای که اعلام می شود تجربه مفید ظن است و مفید یقین نیست یعنی در واقع تجربه نیست. این مطلب را مصنف بیان کرد الان می خواهد تعمیم بدهد و بگوید اگر به جای ما بالذات، ما بالعرض را در تجربه اخذ کردیم تجربه از یقینی بودن می افتد و مفید گمان می شود. یکی از موارد اخذ ما بالعرض به جای ما بالذات همین است که گفتیم. موارد دیگر هم دارد لذا مصنف از کلمه «ایضا» استفاده می کند و می گوید اگر ما «ما بالعرض» را به جای «ما بالذات» بیاوریم تجربه خراب می شود. یعنی در موارد دیگر «ما بالعرض» به جای «ما بالذات» بیاید تجربه مفید یقین نمی شود. ما در آینده وقتی که این مطلب راتوضیح بدهیم ما بالذات و ما بالعرض را بر همین مثال تطبیق می کنیم چون یکی از مواردش همین مثال است.

ص: ۴۰۱

مصنف در صفحه بعد که شروع به توضیح دادن می کند توضیح را عام می کند و ما بالعرض را اختصاص به موردی که الان می زنیم نمی کند در جایی که مصنف بحث را عام کرد ما هم عام می کنیم ولی الان در این قسمت که می خوانیم برای «ما بالعرض» و «ما بالذات» همین مثال سودان را می آوریم تا مطلب، کاملا روشن شود.

مصنف می فرماید گاهی ما «مابالعرض» را به جای «ما بالذات» قرار می دهیم. این در هر جایی باعث پیدایش مغالطه است. یکی از اقسام ۱۳ گانه مغالطه همین است که ما بالعرض به جای ما بالذات برسد چه در قیاس باشد چه در تجربه باشد. الان «ما بالعرض»، در مثال ما «ناسِ مطلق» بود و «ما بالذات»، «ناس سود» بود ما در تجربه باید ما بالذات را می آوردیم و ما بالعرض را که ناس مطلق است به جای ما بالذات قرار دادیم و خطا شد. اگر ما «ما بالذات» را در تجربه اعلام می کردیم خطا واقع نمی شد.

«ما بالذات» یعنی این حکم برای ذات و خود آن است حکمِ اسود بودن برای ناسِ سود است نه ناس مطلق. پس این حکم اسود بودن برای ناس سود، «ما بالذات» و برای ناس مطلق «ما بالعرض» می شود اگر این حکم را برای «ما بالذات» درست کردیم تجربه ما صحیح است و اگر این حکم را برای «ما بالعرض» درست کردیم تجربه ما خطا است.

ص: ۴۰۲

«لهذا»: یعنی و چون باید قانونِ موجود در تجربه را رعایت کنیم و اگر این قانون رعایت نشود احیانا تجربه خطا در می آید.

ایضا: یعنی همانطور که در مثال های خطا در آمد در جایی هم که ما «ما بالعرض» را به جای «ما بالذات» قرار بدهیم کثیراً غلط در می آید مراد از «کثیرا» این است که ممکن است مواردی، اتفاقا صحیح در آید ولی موارد زیادی هست که خطا در می آید.

ترجمه: پس تجربه کثیرا مّا غلط درمی آید وقتی که ما بالعرض «که در مثال ما ناس مطلق بود» مکان ما بالذات «که در مثال ناس سود بود» قرار بگیرد.

«فتوقع ظنا لیس یقینا»

پس این تجربه در جایی که ما ندانیم غلط است یا غلط نیست چون احتمال غلط بودن را می دهیم یقین حاصل نمی شود بلکه این تجربه، ظن را ایجاد می کند.

«لیس یقینا»: این عبارت را چگونه معنی کنیم؟ نمی توان صفت برای «ظنا» گرفت زیرا هر ظنی این صفت را دارد که یقین نیست. احتیاج به گفتن آن نبود.

جواب این سوال این است که مصنف کثیراً به جای «لا» از لفظ «لیس» استفاده می کند. این قانون باید در عبارات مصنف ملاحظه شود لذا عبارت اینگونه می شود «فتوقع ظنا لا یقینا»

حال اگر خواستید «لیس» را به معنای خودش قرار دهید به «لا» تبدیل نکنید و آن را صفت قرار بدهید باید بگویید صفت توضیحی و تاکیدی است نه احترازی.

ص: ۴۰۳

«و انما یوقع الیقین منها ما اتفق ان کان تجربه و أُخذ فیها الشیء المجرّب علیه بذاته»

ضمیر «منها» به «تجربه» می گردد. «کان»، ناقصه است و ضمیر آن به «ما» بر می گردد که کنایه از تجربه است.

مصنف دوباره عبارت را تکرار می کند و می فرماید منحصراً یقین در تجربه ای حاصل می شود که در آن تجربه، مجرَّبِ بذاته اخذ شده باشد یعنی خود مجرّب اخذ شده باشد. اما اگر اعم از مجرب یا اخص از مجرّب رااخذ کنی تجربه مفید یقین نیست بلکه مفید گمان است. این اعم و اخص بودن را مصنف در صفحه بعد توضیح بیشتری می دهد.

ترجمه: منحصراً از بین تجربه ها ایقاع یقین می کند تجربه ای که اتفاق افتاده که تجربه است «یعنی تجربه اش، تجربه است» درحالی که در این تجربه خود مجربٌ علیه اخذ شده باشد.

«فاما اذا اخذ غیره مما هو اعم منه او اخص فان التجربه لا تفید الیقین»

ضمیر «غیره» و «منه» به «مجرب بذاته» بر می گردد. «من» در «مما» بیانیه است و بیان غیر می کند. «مما هو اعم او اخص» قید احترازی است چون غیر مجرب بذاته سه گونه می تواند باشد:

۱ـ اعم باشد

۲ ـ اخص باشد

۳ ـ مباین باشد. مباین، نه تنها مفید یقین نیست بلکه مفید ظن هم نیست. لذا مصنف قید می کند که آن غیر، یا اعم باشدیا اخص باشد در اینصورت می تواند مفید ظن باشد. لذا معنی ندارد که مراد از غیر را مباین بگیریم و بگوییم حکمی را در یک مساله تجربه کردیم و می خواهیم به مباینِ این هم سرایت بدهیم. این واضح است که غلط است. اما اگر تجربه در چیزی واقع شود و خواستیم آن را به اعم یا اخص آن سرایت بدهیم احتمال دارد که صحیح باشد و یا غلط باشد لذا مصنف می فرماید اگر اخذ کنیم غیر مجرب بذاته که آن غیر، عبارت باشد از اعم من المجرب بذاته یا اخص من المجرب بذاته، در اینصورت تجربه ما مفید یقین نیست و الا اگر مباین با مجرب باشد تجربه نخواهد بود.

اما اگر در تجربه، غیر مجرب بذاته اخذ شود که آن غیر، عبارتست از اعم از مجرب بذاته یا اخص از مجرب بذاته. در این صورت تجربه، مفید یقین نیست.

آیا تجربه همیشه مفید یقین است ۹۲/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا تجربه همیشه مفید یقین است؟

«و لسنا نقول ان التجربه امان عن الغلط و انها موقعه للیقین دائما»(۱)

قبل از اینکه وارد بحث امروز شویم مطلبی را بیان کنیم که مربوط به صفحه ۹۶ سطر ۱۷ است «و لهذا فان التجربه ... مکان ما بالذات»

در یک نسخه ای آمده «و لهذا قال التجربه کثیرا ما ... مکان بالذات» که به جای «فان»، «قال» آمده است و خود آن نسخه در زیر این لفظ «قال» کلمه «ای المعلم» نوشته یعنی به ارسطو بر گردانده. ولی نسخه کتاب ما هم مشکلی ندارد.

بحث امروز:

مصنف در فرقی که بین تجربه و استقراء گذاشت نتیجه گرفت که استقراء مفید ظن است و تجربه، مفید یقین است حال می خواهد این فرق را توضیح بیشتر بدهد.

توضیح: فکر نکنید تجربه در همه جا مفید یقین است اینکه ما گفتیم، حکم عام برای همه تجربه ها نیست زیرا قیاس که بالاتر از تجربه است همه جا مفید یقین نیست چه برسد به تجربه. ما ادعای افاده یقین دائماً را در قیاس نداریم چه رسد به تجربه. ما می گوییم بعضی از تجربه ها مفید یقین اند همانطور که می گوییم بعضی از قیاسها مفید یقین اند مثلا قیاس لمّی را می گوییم مفید یقین است. همینطور بعضی از تجربه ها را می گوییم مفید یقین است اما آن نوع از تجربه، دائما مفید یقین است. آن بعض از تجربه که مفید یقین است تجربه ای می باشد که ما بالعرض در آن اخذ نشده است. گفتیم ما در تجربه به علت ثبوت حکم برای موضوع می رسیم یعنی حکم را برای این فرد به خاطر آن علت بار می کنیم. همینطور برای فرد دیگر بار می کنیم به خاطر آن علت. لذا می گوییم هر جا این موضوع یا علت می باشد حکم هم می باشد اما به شرطی که آن علتی را که کشف کردیم «ما بالذات» باشد نه «ما بالعرض». اما اگر «ما بالعرض» باشد چنین تجربه ای را ضمانت نمی کنیم.

ص: ۴۰۵

۱- (۱) (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۹۷، س۱، ط ذوی القربی.

توضیح عبارت

«و لسنا نقول ان التجربه امان عن الغلط و انها موقعه لليقين دائما»

ما نمی گوییم که تجربه ایمن از غلط است و هیچ وقت خطا در آن راه پیدا نمی کند. به عبارت دیگر نمی گوییم تجربه، همیشه مفید یقین است بلکه بعضی از تجربه ها را می گوییم مفید یقین هستند.

«دائما»: قید دائما را می توان برای هر دو جمله قرار داد و اینگونه گفت: «لسنا نقول ان التجربه امان عن الغلط دائما و انها موقعه لليقين دائما» و این کار اشکال ندارد.

«و كيف و القياس ايضا ليس كذلك»

در اینگونه عبارات نیاز به واو نیست یعنی به جای «و کیف» باید «کیف» باشد. چگونه تجربه، ایمن از غلط است و دائما مفید یقین است در حالی که قیاس هم اینطور نیست یعنی قیاس که بالاتر از تجربه است همیشه مفید یقین نیست و ایمن از غلط نیست پس چگونه توقع داشته باشیم که تجربه همیشه مفید یقین و ایمن از غلط باشد.

«بل نقول ان كثيرا ما يعرض لنا اليقين عن التجربه»

مصنف در این عبارت به جای «دائما» از لفظ «کثیرا ما» استفاده می کند.

بسیاری از اوقات اینطور است که از تجربه برای یقین عارض می شود یعنی بر نفس ما یقین حاصل می شود.

«فيطلب وجه ايقاع ما يوقع منها اليقين»

مراد از «وجه»، سبب است. مراد از «ما» تجربه است. ضمیر «منها» هم به تجربه بر می گردد.

ص: ۴۰۶

از بین تجربه هایی که یقین را ایجاد می کنند ما طلب می کنیم که سبب ایجاد یقین آنها چیست؟ جواب دادیم که چون در اینها، شرط رعایت شده لذا همیشه مفید یقین هستند اگر در بقیه هم شرط رعایت شود آنها هم مفید یقین می شوند.

«و هذا یکون اذا اَمِنّا ان یکون هناک اخذُ شی بالعرض»

«هذا» یعنی افاده یقین به صورت دائم

ترجمه: این افاده یقین به صورت دائم محقق می شود زمانی که ما ایمن بشویم که در تجربه، اخذ شیء بالعرض شده است. «اگر چنین اخذی اتفاق نیفتد و ما از آن، ایمن باشیم می توانیم بگوییم که این تجربه مفید یقین است»

صفحه ۹۷ سطر ۳ قوله «و ذلک ان تکون»

ملاحظه می کنیم که هر گاه این شیءِ دارای اوصاف، موجود می شود چیزی در کنارش موجود می شود مثلا سقمونیا دارای اوصافی است یک صفتش این است که رویش دارد. یک صفتش این است که مسهّل صفرا است. یک صفتش این است که در شهر ما مسهّل صفرا است.

این یک مطلب که سقمونیا صفات مختلف دارد. اما مطلب دیگر این است که وقتی سقمونیا حاصل می شود کنار آن، چیز دیگری حاصل می شود و آن تسهیل صفرا است ما گاهی شیئی را اینچنین می بینیم که هم دارای صفات متعدد است هم در کنار وجودش، امر دیگری موجود می شود حال می خواهیم از اینجا تجربه بدست بیاوریم و بگوییم این شی «که مثلا سقمونیا است» این امر را «که تسهیل صفرا است» در پی دارد. آیا می توانیم این را بگوییم یا نمی توانیم بگوییم؟ در اینجا چند بار سقمونیا حاصل شده و با وجودش، امر دیگر که تسهیل صفرا است موجود شده است. بدون سقمونیا، تسهیل صفرا نیامده است. ارتباطی بین سقمونیا و تسهیل صفرا پیدا کردیم. از طرف دیگر سقمونیا صفات متعددی دارد. پس در هر تجربه ای شما این دو امر را می یابید و آن دو امر این است:

۱ _ شیئی که می خواهد نتیجه ای بدهد اوصافی دارد.

۲ _ این شـیء همراه آن نتیجه می آیـد و آن نتیجه در مثال ما تسـهیل صـفرا است. ولی در امر اول که می گوییم شـیء دارای صفاتی است صفات را تقسیم به سه قسم می کنیم:

۱ _ صفات عام.

۲ _ صفات مساوی.

۳ _ صفات اخص.

از مساوی به خاص، تعبیر می کنیم و مراد ما از خاص، خاصِ در مقابل عام نیست بلکه مراد ما از خاص، مختص است. صـفتی که مسـاوی بـا این شـیء است مختص به این شـیء است و ما به جای مختص تعبیر به خاص می کنیم. گاهی هم صـفتِ اخص بکـار می بریم که اخص در مقابـل اعم است ولی خـاص در اینجـا در مقابـل عـام نیست بلکه به معنـای مساوی است لـذا خود مصنف تعبیر به «الخاص المساوی» می کند.

سقمونیا را ملاحظه کنید که سه صفت دارد یک صفت آن، صفت عام است و آن صفت عام این است که سقمونیا،گیاه است. این صفت اختصاص به سقمونیا دارد و گیاهان دیگر را هم شامل می شود.

یک صـفتِ مساوی هم دارد و آن این است که سـقمونیا، سـقمونیا می باشـد. صـفت، می توانـد صـفت ذاتی باشد و می تواند صفت عارضی باشد. بحث ما در این صفت می تواند صفت ذاتی باشد و می تواند صفت عارضی باشد. بحث ما در این نیست که صـفتِ ذاتی باشد و یا صـفتِ عارضـی باشد. در ما نحن فیه سـقمونیا بودن برای سقمونیا صفت ذاتی است مثل انسان بودن برای انسان، صفت ذاتی است.

ص: ۴۰۸

یک صفت اخص هم دارد و آن «سقمونیا فی بلادنا» است. صفت سقمونیا این نیست که در بلاد ما باشد اما اگر آن را در «بلادنا» آوردیم صفت اخص را به آن دادیم.

حال شروع به تجربه کردن می کنیم می بینیم سقمونیا که می آید بدنبال آن، تسهیل صفرا هم می آید. یکبار صفت عام را برای تسهیل صفرا واسطه قرار می دهیم و یکبار صفت مساوی و یکبار صفت اخص را برای تسهیل صفرا واسطه قرار می دهیم.

یکبار می گوییم سقمونیا چون گیاه است مسهّل صفرا است.

یکبار می گوییم سقمونیا چون سقمونیا است مسهّل صفرا است.

یکبار می گوییم سقمونیا چون سقمونیا فی بلادنا است مسهّل صفرا است.

حال هر کدام از این سه تا را علت برای تسهیل صفرا قرار می دهیم.

حالت اول: اگر عام را علت قرار دادیم خاص، در ضمن عام موجود است پس کانّه خاص را علت قرار دادیم. وقتی می گوییم این سقمونیا، گیاه است، خاص که همان سقمونیا بودن است همراه آن می باشد مثل اینکه در مثال قبل اگر بگویم انسان است سودان بودن هم در کنارش هست.

نکته: در گذشته سودان را کشور معنی کردیم در حالی که مراد کشور سودان نسبت بلکه مراد افرادِ سُود و مردمان سیاه مراد است.

ما حکم را که تسهیل صفرا است مقترن به صفت عام سقمونیا می کنیم و چون صفت خاص در ضمن صفت عام حاصل است پس گویا ما آن حکم را مقترن به این صفت خاص و مساوی کردیم. وقتی ما تسهیل صفرا را مستند به گیاه بودن سقمونیا می کنیم چون در ضمنِ گیاه بودنِ سقمونیا،سقمونیا بودن حاصل است پس گویا تسهیل صفرا را به این خاص، مقترن کردیم.

ص: ۴۰۹

حال دوم: صفت مساوی را دخیل می کنیم. یعنی اینطور می گوییم که سقمونیا چون سقمونیا است مسهّل صفرا است. در اینجا هم صفت خاص را سبب برای حکم «تسهیل صفرا» قرار دادیم.

حالت سوم: صفت اخص را سبب برای حکم «تسهیل صفرا» قرار می دهیم و می گوییم: سقمونیا چون سقمونیا در بلاد ما است مسهّل صفرا است.

حال باید این سه حالت را بررسی کنیم. در واقع یکی از این سه صفت سبب هستند. گاهی بدون اینکه اشاره به این سبب بکنیم حکم را بیان می کنیم و اینطور می گوییم «سقمونیا مسهّل صفرا است»

در جایی که سببِ عام باعث این حکم می شود این قضیه ای که ما گفتیم صحیح است. در جایی که گیاه بودن سقمونیا منشا تسهیل صفرا است، صحیح است بگوییم «سقمونیا مسهّل صفرا است». بلکه این هم صحیح است که بگوییم «کل نبت مسهّل للصفرا».

اگر بگوییم «السقمونیا فی بلادنا مسهّل للصفرا» باز هم صحیح است چون نبت بودنِ سقمونیا مسهّل صفرا است پس سقمونیا بودنش هم مسهّل صفرا است و سقمونیا بودنش فی بلادنا هم مسهّل صفرا است.

اما اگر صفت مساوی سبب باشد و بگوییم «سقمونیا سبب مسهّل صفرا است» باز هم صحیح است چون سقمونیا به طور عام چه در بلاد ما چه در غیر بلاد ما، مسهّل است ما هم به طور عام گفتیم که مسهّل صفرا است.

اما اگر عامل تسهیل صفرا، اخص باشد یعنی سقمونیا ی فی بلادنا تسهیل صفرا کند در اینصورت اگر بگوییم «السقمونیا مسهّل للصفرا» غلط است.

ص: ۴۱۰

مصنف می فرماید تجربه ما همه جا به اخص تعلق می گیرد. ما سقمونیا را فی بلادنا تجربه می کنیم پس تجربه ما به اخص تعلق گرفته است و ما در «فی بلادنا» تسهیل صفرا را یافتیم. در اینجا گاهی از اوقات حکم را کلی صادر می کنیم و می گوییم «السقمونیا مسهّل للصفرا» و قید «فی بلادنا»را نمی آوریم. این تجربه فمفید یقین نیست و ممکن است که در مواردی اشتباه باشد پس اگر صفت اخص، منشا برای حکم شد و ما به طور عام یا مساوی قضیه را مطرح کردیم صحیح نخواهد بود و مفید یقین نیست. در اینصورت اخذِ «ما بالعرض» به جای «ما بالذات» شد. در جایی که اخص عامل بود، عامل قرار دادن خاص یا عام، اخذِ «ما بالعرض» به جای «ما بالذات» است. در چنینی حالتی تجربه یقینی نیست و ممکن است صحیح باشد و ممکن است خطا باشد.

اما در جایی که عامل، اخص بود و ما هم اخص را اخذ کردیم و گفتیم «السقمونیا فی بلادنا مسهّل للصفرا» مفید یقین است و همیشه مفید یقین است. پس یافتیم که تجربه اگر همراه شرایط باشد همیشه مفید یقین است.

توضیح عبارت

«و ذلک ان تکون اوصاف الشی معلومه لنا»

«ذلک»: اشاره به «اذا امنّا» دارد یعنی ایمن بودن ما از اخذ شی بالعرض بیانش این است.

ترجمه: وقتی ما ایمن هستیم که شیئی داشته باشیم و اوصافش هم معلوم باشد «مثلا سقمونیا را داشته باشیم و اوصافش معلوم است که اولا نبت است و ثانیا سقمونیا است و ثالثا سقمونیای فی بلادنا هم هست. ا لبته اوصاف دیگر ی هم دارد که چون نیاز نداشتیم بیان نکردیم».

ص: ۴۱۱

«ثم كان يوجد دائما او فی الاکثر بوجوده امر»

«امر» نایب فاعل «یوجد» است. باء در «بوجوده» سببیه است و ضمیر آن به شی برمی گردد. مراد از «ثم»، ثانیا است. اولا را در عبارت قبل فرمود یعنب اینگونه می گوییم: اولا این شیء، اوصاف معلومه داشته باشد ثانیا این شی طوری باشد که هر گاه وجود گرفت با وجودش امر دیگر وجود بگیرد یعنی وقتی سقمونیا حاصل می شود و وجود می گیرد تسهیل صفرا هم همراهش حاصل می شود «البته مراد از سقمونیا» شرب سقمونیا است که باعث تسیهل صفرا می شود.

«فاذا لم یوجد هو لم یوجد ذلک الامر»

ضمیر هو به شی بر می گردد.

مصنف با این عبارت، تاکید عبارت قبلی «ثم کان یوجد ... امر» را می کند و مطلب جدیدی بیان نمی کند.

ترجمه: وضع چنان است که اگر آن شیء که سقمونیا بود حاصل نبود این امر که تسهیل صفرا می باشد حاصل نمی شود.

تا اینجا مصنف دو مطلب فرمود:

۱ ـ شیئی داشته باشیم که دارای اوصاف باشد و اوصافش معلوم باشد.

۲ ـ این شیء هر گاه وجود بگیرد به سبب آن، امر دیگر وجود بگیرد. سقمونیا هر وقت بیاید تسهیل صفرا بدنبالش می آید مصنف در چنین حالتی بحث می کند و با عبارت «فان کان ذلک عن وصف» توضیح می دهد.

«فان کان ذلک عن وصف عام فالشیء بوصفه العام مقارن للخاص»

ص: ۴۱۲

«ذلک» اشاره به «کان یوجد» دارد یعنی به وجود این شیء، دائما یا اکثرا امر دیگر موجود شود.

این وجود امر دیگر یـا از وصف عـام است یـا از وصف مسـاوی است یـا از وصف اخص است. که این دو مورد را در خطهای بعدی مطرح می کند.

ترجمه: وجود این شـیء یـا از وصف عام آن شـیء است پس شـیء با وصفِ عامش، مقارنِ خاص است یعنی وصف خاص و مختصِ خودش را همراه دارد.

«فالوصف الخاص ایضا مقارن للحکم»

وصف خاص هم مقارن حکم است همانطور که وصف عام مقارن حکم است چون وصف خاص در ضمن وصف عام هست.

«و ان کان ذلک الوصف مساویا للشی ایضا فوصفه الخاص المساوی مقارن للحکم»

«ذلـک الوصف» یعنی آن وصـفی که مقـارن حکم است و حکم را به آن مرتبـط کردیم و این وصف، در فرض قبلی عـام بود حـال بـا این عبارت مصـنف می فرمایـد این وصف، مساوی با شـی باشـد ایضا «یعنی همانطور که اگر عام بود». در اینصورت، وصف خاص این شی که مساوی با آن است مقارن با حکم می باشد.

در این دو صورت اگر تجربه را مطلق بگوییم اشکال ندارد.

نکته: این توضـیحاتی که دادیم به عنوان مثال بود و الا هیچ وقت سقمونیا به خا طر گیاه بودنش تسهیل صفرا نمی کند حتی به خاطر سقمونیا بودنش هم تسهیل صفرا نمی کند بلکه به خاطر سقمونیا بودن فی بلادنا تسهیل صفرا می کند حال اگر بخواهیم مثال واقعی بزنیم اینطور می گوییم که حکم را روئیدن می دهیم و می گوییم «سـقمونیا می روید» این حکم، وصف عام است یعنی برای گیاه بودن سـقمونیا است و می تواند برای سـقمونیا بودنِ سقمونیا باشد و می تواند برای سقمونیا بودن فی بلادنا هم باشد به هر کدام از اینها اگر روئیدن را نسبت بدهیم صحیح است چون به آن عام «یعنی نبات بودن» این حکم «روئیدن» نسبت داده می شود. لـذا چون به عام نسبـت داده می شود می توان این روئیدن را به عام «نبات بودن» و می توان به خاص و می توان به اخص نسبت داد.

ص: ۴۱۳

ادامه توضیح این مطلب که آیا تجربه همیشه مفید یقین است ۹۲/۱۰/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه توضیح این مطلب که آیا تجربه همیشه مفید یقین است؟

«و ان کان لوصف خاص بل اخص من الطبیعه التی للشیء»(۱)

گفتیم همه تجربه ها نمی توانند مفید یقین باشند بلکه تجربه ای مفید یقین است که شرط لازم در آن رعایت شده باشد و شرط لازم، این است که ما «ما بالذات» را در تجربه اخذ کنیم نه «ما بالعرض» را. یعنی وقتی که فردی را تجربه کردیم و به علتی که باعث ثبوت حکم برای آن فرد می شد دست یافتیم. آن علتی را که بالذات علت است ملاحظه کنیم نه آنچه که بالعرض علت است چون ما بالاخره فرد را تجربه می کنیم و حکم را برای این فرد می یابیم سپس می خواهیم این حکم را برای کلی ثابت کنیم. قانون تجربه این است که حکم را روی فرد مشاهده و تجربه می کنیم سپس این حکم را می خواهیم برای کلی ثابت کنیم مثلا سقمونیا را در چند مورد می بینیم تسهیل صفرا کرده حکم کلی می دهیم که سقمونیا تسهیل صفرا کرد یا شیر گاو را می بینیم در چند مورد تب را از بین برد حکم کلی می دهیم که شیر گاو بُرنده تب است. ولی وقتی ما افراد را ملاحظه می کنیم به یک عاملیبرخورد می کنیم و لو آن عامل را نمی شناسیم می گوییم عاملی در شیر وجود دارد که باعث بریدن تب است و عاملی در سقمونیا وجود دارد که باعث بریدن تسهیل صفرا است و عاملی در انسان وجود دارد که باعث سیاه پوستی آنها می شود. اگر آن عامل را همان که هست قرار بدهیم در اینصورت «ما بالذات» را ملاحظه کردیم اما اگر از آن عامل تعدی کنیم «ما بالعرض» را ملاحظه کردیم.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۹۷، س.۷، ط ذوی القربی.

مثلاً ما ملاحظه کردیم که در بلاد خودمان سقمونیا مسهّل صفرا است باید عامل را طبیعت سقمونیا در بلاد خودمان قرار بدهیم نه اینکه طبیعت سقمونیا را به طور مطلق، عامل قرار بدهیم. اگر از آن موردِ خاصی که تجربه کردیم به عام منتقل شویم «ما بالعرض» را اخذ کردیم. اما اگر به همان مورد خاصی که تجربه کردیم اکتفا کنیم «ما بالذات» را اخذ کردیم. ما باید بر مورد تجربه اکتفا کنیم و همان چیزی که بدست آوردیم را به عنوان علت، ارائه بدهیم. در اینصورت تجربه مفید یقین است.

سپس وارد توضیح این مطلب شدیم و اینطور بحث کردیم که آنچه را می خواهیم موضوع حکم قرار بدهیم، ملاحظه می کنیم و اوصافش را بدست می آوریم مثلاً سقمونیا را می خواهیم موضوع حکم قرار بدهیم و بگوییم مسهّل صفرا است. صفاتش را در نظر می گیریم و گفتیم صفاتش سه قسم است:

۱ ــ صفت عام «یعنی صفتی که در آن صفت، با چیزهای دیگر مشترک است مثلاً گیاه است» البته اشاره کردیم که لازم نیست صفت، امر عارضی باشد بلکه امر ذاتی را هم می توان صفت قرار داد مثل گیاه بودن که جنس و ذاتی برای سقمونیا

است و آن را صفت قرار می دهیم.

۲ _ صفت خاص «یعنی مختص و مساوی» مثل اینکه سقمونیا، سقمونیا است.

۳ _ صفت اخص «مثل سقمونیا فی بلادنا»

اگر حکم روی صفت عام رفته باشد مثلا بگوییم «سقمونیا می روید»، روئیدن حکم است که برای صفت عام سقمونیا است اما ما این حکمی که برای صفت عام است به صفت خاص «یعنی سقمونیا» نسبت دادیم و گفتیم «سقمونیا می روید» این حکم، صحیح است چون وقتی این حکم برای صفت عام بود علاوه بر داشتن صفت عام، صفت خاص را هم دارد پس وقتی حکم برای صفت عام بود برای صفت خاص هم می تواند باشد. زیرا صفت خاص در ضمن صفت عام موجود است همانطور که صفت عام، با حکم مقارن شده صفت خاص هم که در ضمن صفت عام موجود است مقارن با حکم می شود چون سقمونیا بودن در ضمن نبات بودن حاصل است پس حکمی را که برای نبات بودن می آوریم برای سقمونیا بودن هم می توانیم بیاوریم. روئیدنی را که برای نبات بودن آوردیم برای آنچه که در ضمن نبات بودن «یعنی سقمونیا بودن» هست نیز می توانیم بیاوریم پس این حکم، صحیح است.

اما گاهی می خواهیم محمولی را که برای صفت اخص است برای موضوعی ثابت کنیم مثل تسهیل صفرا برای سقمونیای فی بلادنا. اینگونه احکامی که ما با تجربه عام خودمان برای صفت عام و خاص سقمونیا نیافتیم بلکه برای صفت اخص سقمونیا «یعنی فی بلادنا» یافتیم. این حکم را اگر به «سقمونیا فی بلادنا» نسبت بدهیم تجربه ما مفید یقین است چون در همان موضعی این حکم را به سقمونیا نسبت می دهیم که در آن موضع تجربه اش کردیم اما اگر بخواهیم این حکم را به سقمونیای مطلق نسبت بدهیم و بگوییم مطلق سقمونیا مسهّل صفرا است ممکن است صحیح باشد و ممکن است غلط باشد. اینگونه تجربه مفید یقین نیست.

توضیح عبارت

«و ان کان لوصف خاص بل اخص من الطبیعه التی للشیء»

ضمیر «کان» به «ذلک الامر» بر می گردد.

در تجربه دو چیز داریم:

۱ ـ آن موضوعی که می خواهیم حکم را بر آن بار کنیم اوضاع خاص و اخص و عام آن را می شناسیم.

۲ ـ آن شیء که اوصافش را می شناسیم هر گاه موجود می شود امر دیگری کنار آن موجود می شود مثلا شرب سقمونیا را موجود می کنیم تسهیل صفرا حاصل می شود یا شرب لبن را موجود می کنیم بُریدن تب حاصل می شود.

ترجمه: اگر وجود آن امر «مثل تسهیل صفرا که درکنار وجود سقمونیا حاصل می شود» برای وصف خاص سقمونیا بلکه وصف اخصش باشد از طبیعتی که ثابت برای سقمونیا است «که همان سقمونیا بودن است. یعنی این وصف، وصف سقمونیا نباشد که طبیعتش است بلکه برای اخص از طبیعت یعنی سقمونیای فی بلادنا باشد».

ص: ۴۱۶

«مراد از خاص در این عبارت، به معنای مساوی نیست بلکه مراد، اخص است و لذا بدنبال آن می فرماید بل اخص»

«فذلک الوصف الخاص عسی ان یکون هو الذی تکرر علینا فیما امتحنا»

در آزمایشات و تجربه هایی که کردیم همین وصف خاص وجود داشت و حکم «تسهیل صفرا» را در پی داشت. اگر ما همین وصف خاص را در بیان خودمان ذکر کنیم و حکم را بر این وصف خاص مترتن کنیم خطا نمی شود اما گاهی حکم را مطلق می آوریم و می گوییم سقمونیا مسهّل صفرا است و نمی گوییم سقمونیا فی بلادنا مسهّل صفرا است.

ترجمه: این وصف خاص است که در آزمایشاتِ ما بر ما تکرار شد.

«و فی اکثر الموجود من الشی عندنا»

این عبارت، عطف تفسیر بر «فیما امتحنا» است یعنی در آزمایشات ما و به عبارت دیگر در اکثر چیزی که در نزد ما موجود می شود. یعنی در اکثر مواردی که ما از سقمونیای عندنا تجربه کردیم، تسهیل صفرا را می بینیم. حال این وصف خاص را اگر به وصف اخص نسبت بدهیم صحیح است اما اگر به وصف عام یا خاص نسبت بدهیم غلط است.

«الموجود» در این کلمه دو احتمال است:

احتمال اول: مضاف الیه برای اکثر است و طبق همین احتمال معنی کردیم.

احتمال دوم: در این قسمت حاشیه ای مرحوم سیداحمد علوی د ارد که داماد میر داماد رحمه اله علیه است و نزد مرحوم میرداماد برهان شفا را خوانده و بر آن حاشیه نوشته است. در این قسمت، ایشان کلمه «الموجود» را فاعل «تکرر» گرفته است ولی ما فاعل «تکرر» را ضمیر مستتر گر فتیم که بر می گردد به همان چیزی که «هو الذی» به آن اشاره دارد.یعنی به وصف خاص بر می گردد. مرحوم سید احمد علوی عبارت را اینگونه خوانده «عسی ان یکون فیما امتحنا و فی اکثر الموارد هو الذی تکرر الموجود من الشی عندنا» که اگر کلمه «فیه» در تقدیر بگیریم صحیح می شود «یعنی تکرر فیه الموجود»

ص: ۴۱۷

مرحوم علوی مضاف الیه اکثر را کلمه «الموارد» گرفته که حذف شده است.

«الموجود من الشی عندنا» یعنی تسهیل صفرا که از شیء «سقمونیا» موجود است ولی از شیئی «سقمونیایی» که نزد ما است. در اینصورت عبارت، واضحتر معنی می شود.

اگر «فیه» در تقدیر گرفته نشود ضمیر در «تکرر» به همان چیزی بر می گردد که «هو» به آن بر می گردد و اگر «فیه» در تقدیر گرفته شود ضمیر «فیه» به همان چیزی بر می گردد که «هو» به آن بر می گردد و «تکرر» بدون ضمیر می شود و لذا فاعلش «الموجود» می شود.

«فیکون ذلک مما یهدم الکلیه المطلقه و یجعلها کلیه ما اخص من کلیه الشی المطلقه»

«المطلقه» صفت برای «کلیه» است نه برای «الشی»

«ذلک» یعنی اینکه حکم ما مستند به وصف اخص است. از مشارٌ الیه ذلک، تعبیر به خاص بودن تجربه می کنیم.

توضیح: خاص بودن تجربه از چیزهایی است که کلیت را منهدم می کند و اجازه نمی دهد که تجربه را کلی بیان کنید یعنی نباید به صورت کلی بیان کنید.

اگر به سمت این کلیتِ منهدم شده نروید تجربه صحیح و مفید یقین است اگر به سمت این کلیت منهدم شده بروید تجربه احتمال خطا دارد.

نکته: در اینجا سه چیز داریم:

۱ _ شخص.

۲ _ کلیت مقیده.

۳ _ کلیت مطلقه.

شخص این است که بگوییم این سقمونیای خاص مسهّل صفرا است. کلیت مقیده این است که بگوییم سقمونیای عندنا مسهّل صفرا است. کلیت مطلقه این است که بگوییم سقمونیا مسهّل صفرا است. مصنف با این عبارت می فرماید کلیت مطلقه مهدوم می شود اما کلیت مقیده مهدوم نمی شود و به صحت خودش باقی است.

ص: ۴۱۸

ترجمه: این خاص بودن مورد تجربه از اموری است که کلیت مطلقه را مهدوم می کند و کلیت را قرار می دهد یک نوع کلیتی که از کلیت مطلقه ی شی اخص باشد.

«و یکون الغفول عن ذلک مغلطا لنا فی التجربه من جهه حکمنا الکلی»

پس اگر تجربه برای وصف اخص بود کلیتی که حاصل می شود کلیتی است اخص از کلیت مطلقه. گاهی غفلت از این مطلب شخص را به اشتباه می اندازد یعنی غفلت کرده از اینکه تجربه اش سازنده ی کلیت اخص است. و وقتی که بیان می کند به صورت کلیت مطلقه ذکر می کند.

ترجمه: غفلت از اینکه تجربه ما، کلیتٌ مّا را نتیجه داده نه کلیت مطلقه را، و ما را در تجربه به غلط و اشتباه می اندازد و این اشتباه از این جهت است که حکم کل صادر کردیم.

«فان فی مثل ذلک و ان کان لنا یقین بان شیئا هو کذا یفعل امرا هو کذا»

«هو کذا» صفت است.

مصنف ابتدا مثال را به صورت کلی بیان می کند بعدا مثال خاص می زند ما می دانستیم که اگر شیئی حاصل شود امری را بدنبال دارد ولی آن شیء، شیء خاص بود که آن امر را بدنبال داشت ما به آن خاص بودنش توجه نکردیم بلکه خود شیء را ملاحظه کردیم و گفتیم آن امر را بدنبال دارد. اگر خاص بودنش را ملاحظه می کردیم اشتباه نمی شد.

ترجمه: در مثل چنین جایی که تجربه ما تجربه خاص بوده اگر چه برای ما یقین است که شیئی که این صفت مخصوص دارد انجام می دهد امری را که این صفت مخصوص دارد. «یقین داریم که شیئی _ مثل سقمونیا فی بلادنا _ این صفت دارد که در بلاد ما است، انجام می دهد امری _ مثل تسهیل صفرا_ را که این صفت داد تسهیل صفرا است»

ص: ۴۱۹

«فلا یکون لنا یقین بان کل ما یوصف بذلک الشی یفعل ذلک الامر»

«و ان» در «و ان کان لنا یقین» وصیله است و فاء در «فلایکون» که بعد از «ان» وصلیه آمده به معنای لکن است ترجمه این می شود:

یعنی ولو یقین داریم به اینکه سقمونیای فی بلادنا تسهیل صفرا را انجام می دهد ولی نمی باشد برای ما یقین به اینکه هر چیزی که موصوف به سقمونیا بودن است تسهیل صفرا می کند.

مراد از «کل ما یوصف» یعنی اعم از اینکه فی بلادنا باشد یا فی بلادنا نباشد. یقین نداریم هر چیزی که موصوف به سقمونیا بودن شود آن امر «تسهیل صفرا» را انجام دهد. زیرا یقین ما این بود که هر سقمونیای فی بلادنا این کار را انجام می دهد. یقین نداریم که همه سقمونیا ها این کار را انجام می دهند.

«فانا ایضا لا نمنع ان سقمونیا فی بعض البلاد یقارنه مزاج و خاصیه»

«ایضا» یعنی همانطور که در مورد سقمونیای فی بلادنا حکم می کنیم که مسهل صفرا است.

تا الان ما اینگونه می گفتیم «سقمونیا فی بلادنا دارای حالتی است که باعث تسهیل صفرا می شود» اما مصنف به سراغ سقمونیاهای دیگر می رود که ما آنها را تجربه نکردیم و آن سقمونیا فی غیر بلادنا می باشد. می گوید بعید نمی دانیم که عقل ما حکم می کند که شاید «نه حتما» در سقمونیایی که دربلاد دیگر است مزاج خاصی به آن ضمیمه شده باشد یا مانعی برای آنها موجود باشد که این امر تسهیل صفرا را بدنبال نداشته باشد لذا در اینصورت حق نداریم تجربه خودمان را به طور مطلق بیان کنیم اگر تجربه را به طور مطلق بیان کردیم شاید تجربه ما صحیح در آید و شاید غلط باشد.

ترجمه: همانطور که در مورد سقمونیای فی بلادنا حکم می کنیم که مسهّل صفرا است همچنان منع نمی کنیم در سقمونیای فی غیر بلادنا که مسهّل صفرا نباشد یعنی مزاج خاصی ضمیمه به آن شود یا مانعی کنارش باشد که نگذارد مسهّل صفرا باشد.

ترجمه: ما منع نمی کنیم که سقمونیا در بعض بلادی که تجربه نکردیم همراهش مزاج و خاصیتی باشد.

«او یعدم فیه مزاج و خاصیه لایسهل»

ما منع نمی کنیم مزاج و خاصیتی که در بلاد ما بوده در سقمونیای دیگر معدوم شود. اگر این مطلب را منع نکردیم احتمال دارد نتیجه ای که در سقمونیای بلاد دیگر می گیریم غیر از نتیجه ای باشد که در بلاد خودمان می گیریم.

«بل یجب ان یکون الحکم التجربی عندنا هو ان السقمونیا المتعارف عندنا المحسوس هو لذاته او طبع فیه یسهل الصفرا»

عبارت «بل یجب» عطف بر قبل است. کلام قبلی این بود که ما نمی توانیم تجربه خودمان را کلیت مطلقه اعلام کنیم بلکه وا جب است که حکم تجربی نزد ما مقید باشد. البته معطوفٌ علیهِ این عبارت را به طور خاص نمی توانیم تعیین کنیم ولی به طور عام تعیین کردیم.

ترجمه: واجب است که باشد حکم تجری نزد ما اینکه سقمونیای متعارف نزد ما و به تعبیر دیگر همان سقمونیایی که نزد ما محسوس است همان است که «لذاته او طبع فیه» مسهّل صفرا است.

«لذاته» یعنی به خاطر خودش.

«لطبع فیه» یعنی به خاطر خاصیتی که در آن وجود دارد. در نسخه خطی «لطبع فیه» است اما در نسخه کتاب «او طبع فیه» است که عطف بر «لذاته» گرفته بدون حرف جار در حالی که حرف جار باید تکرار شود.

ص: ۴۲۱

توضیح این عبارت را در جلسه بعدی بیان می کنیم.

«الا ان یقاوم بمانع»

مگر مبتلی به مانع شود که دیگر تسهیل صفرا نکند.

ادامه توضیح این مطلب که آیا تجربه همیشه مفید یقین است؟ ۹۲/۱۱/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه توضیح این مطلب که آیا تجربه همیشه مفید یقین است؟

«بل یجب ان یکون الحکم التجربی عندنا هو ان السقمونیا المتعارف عندنا»(۱)

گفتیم اگر شیئی را حس کردیم و یافتیم که با وجود آن، چیز دیگری موجود می شود و آن چیز دیگر بدون وجود این، موجود نمی شود حکم می کنیم به اینکه این شیء هر گاه موجود شود شیء دیگر را هم بوجود می آ ورد مثلاـ در مثالی که گفتیم: هر گاه این شی که شرب سقمونیا است محقق شود شیء دیگری همراهش محقق می شود که عبارت از تسهیل صفرا است. البته ما چند مورد خاص را ملاحظه کردیم و دیدیم که با وجود شرب سقمونیا، تسهیل صفرا حاصل می شود بعدا حکم کلی صادر کردیم که سقمونیا، مسهّل صفرا است. این قضیه، قضیه تجربی است و بیان کردیم آن شیء که این حکم را در پی دارد ممکن است اوصاف متعددی داشته باشد. مثلا وصف عام و وصف خاص و وصف اخص داشته باشد. ما وقتی که تجربه می کنیم آن وصف اخص را می یابیم بعدا این حکم را بر این شی با توجه به وصف اخص، مترتب می بینیم یعنی تسهیل صفرا را بر سقمونیا مترتب می کنیم نه سقمونیا به عنوان اینکه گیاه است یا به عنوان اینکه سقمونیا است بلکه سقمونیا به عنوان اینکه سقمونیای فی بلادنا است را ملاحظه می کنیم و می گوییم مسهل صفرا است.

ص: ۴۲۲

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۹۷، س۱۳، ط ذوی القربی.

چون وقتی ما تجربه می کنیم، سقمونیای فی بلادنا را تجربه کردیم و حکم را هم بر همان سقمونیا مترتب می کنیم و بر همه سقمونیا ها و یا بر همه گیاهان مترتب نمی کنیم. در چنین تجربه هایی گاهی اتفاق می افتد که ما حکم را بر سقمونیا مترتب می کنیم و قید «فی بلادنا» نمی آوریم و می گوییم سقمونیا مسهّل صفرا است بعدا که مراجعه می کنیم می بینیم همه سقمونیا ها مسهّل صفرا نیستند. در بلاد ما که بلاد معتدله و حاره بود سقمونیا را تجربه کردیم و فهمیدیم که مسهّل صفرا است اما حکم را مطلق صادر کردیم و گفتیم سقمونیا مسهّل صفرا است بعدا که به بلاد سردسیر رفتیم، دیدیم که سقمونیا مسهّل صفرا نیست و حکم و تجربه ما خطا در آمد در واقع تجربه، خطا نبوده بلکه بیان تجربه، خطا بوده است. ما سقمونیا را فی بلادنا تجربه کردیم و حکم را که عبارت از تسهیل صفرا است بدست آوردیم ولی وقتی تجربه خودمان را بیان می کردیم قید «فی بلادنا» را انداختیم و گفتیم سقمونیا مسهّل صفرا است. قضیه ای که مبیِّن تجربه ما بود قضیه مطلق بود در حالی که تجربه ما،

مقیـد به «سـقمونیای فی بلادنا» بود ولی حکم، مطلق صادر شـد. و بیان شد این حکمی که بیان شده ناتمام بوده نه اینکه تجربه ما ناتمام است.

حـال در بحث امروز می گوییم واجب است که در بیان تجربه، قیودی را که در تجربه دخالت داشـتند بیان کنیم و به آن قیود، اهمیت بدهیم در اینصورت تجربه مقید یقین خواهد بود.

ص: ۴۲۳

در مثال خودمان اینطور می گوییم «سقمونیایی که در نزد ما معروف و مشهود است مسهّل صفرا است. مگر اینکه مانعی جلوی تسهیل آن رابگیرد.»

این حکم صحیح است زیرا معنای این جمله این است که اگر مانعی نباشد این «سقمونیای فی بلادنا» همواره این اثر را دارد و تخلف نمی کند و یقینی می شود.

درعبارت مصنف کلمه «لذاته او لطبع فیه» آمده بود که می خواهیم این را توضیح بدهیم:

اگر ذات سقمونیا را ملاحظه کنید چون یک نوع از جسم است باید مانند بقیه اجسام هم ماده و هم صورت نوعیه و هم صورت جسمیه داشته باشد ماده و صورت جسمیه سقمونیا با همه جسم ها مشترک است البته ماده اولی مشترک با همه اجسام است وماده نباتی اش با بقیه نباتات مشترک است، صورت جسمیه اش که ابعاد داشتن است هم مشترک است فقط صورت نوعیه می ماند که باعث امتیاز سقمونیا است. ذات شی را همان صورت نوعیه شی تشکیل می دهد وصورت نوعیه به منزله فصل است و حقیقت شیء همان فصل است که جنس را هم در بردارد. پس وقتی «لذاته» می گوییم یعنی به خاطر صورت نوعیه اش این اثر را دارد.

اما «اولطبع فیه» به چه معنی است؟ مراد از آن، طبیعت است. طبیعت معناهای مختلف دارد در بعضی کتب تا ۱۳ معنی برای آن گفته شده ولی معنایی که در طب یا فلسفه مطرح است باید در اینجا اراده شود چون بحث ما بحث منطقی است که به فلسفه مربوط می شود یا بحث طبی است از این جهت که مثال طِبی می زند. طبیعت در فلسفه دو معنی دارد زیرا دو اطلاق دارد. یکبار در اجسام بسیطه، طبیعت می گوییم و یکبار در اجسام مرکبه، طبیعت می گوییم. و این دو با هم تفاوت دارند. طبیعت در اجسام بسیطه، خود صورت نوعیه است مثلا طبیعت آب، صورت نوعیه آب است هکذا طبیعت خاک، صورت نوعیه خاک است هکذا در هوا و نار. اما در اجسام مرکبه مثل بدن انسان طبیعت او چیست؟ طبیعت آن، صورت نوعیه اش نیست. صورت نوعیه انسان، انسانیت است این انسانیت یا نفس انسان دارای قوایی است که یکی از آن قُوی، طبیعت نامیده می شود که نفس به توسط این طبیعت کارهای طبیعی بدن را انجام می دهد و این طبیعت، حلول در بدن کرده در حالی که صورت نوعیه انسان که نفس او می باشد حلول در بدن نکرده. فلاسفه مشاء از آن طبیعت، تعبیر به قوه و ابزاری از ابزار نفس می کنند اما حکمت متعالیه تعبیر به مرتبه ای از مراتب نفس می کند که مرتبه ناز له نفس است. پس طبیعت در مرکبات، صورت نوعیه آنها نیست بلکه ابزاری برای صورت نوعیه است یا مرتبه ای از صورت نوعیه است البته چون بحث ما مشایی است خوب است کلام مرحوم صدرا را مطرح نکنیم و مرتبه نازله نگوییم بلکه تعبیر به ابزار نفس کنیم.

ص: ۴۲۴

در طب، طبیعت نوعا بر خاصیت گفته می شود. اگر می گویند طبیعت شی این اثر را دارد یعنی خاصیت شیء، این اثر است. البته در طب ممکن است معنای دیگر داشته باشد که مهمترین معنی همین است که گفتیمک

در فلسفه گاهی گفته می شود طبیعت چیزی است که حرکت و سکون شیء به وسیله آن هست. که ما متعرض این معنی نشدیم.

اما مراد از طبیعت در این عبارت مصنف چیست؟ در این جا سقمونیا چون نبات است لذا مرکب می باشد و مفرد نیست پس طبیعت به معنای صورت نوعیه نیست بلکه طبیعت یا ابزاری از ابزار صورت نوعیه است یا اگر از نطر طبی لحاظ کنیم طبیعت به معنای خاصیت است. پس ذات با طبیعت در ما نحن فیه فرق می کند. ذات عبارت از صورت نوعیه است اما طبیعت عبارتست از خاصیت، اگر طبی معنی کنیم یا عبارتست از ابزار ذات، اگر فلسفی معنی کنیم. پس طبع با ذات فرق کرد چون ذات، همان صورت نوعیه است اما طبع، یا ابزار این صورت نوعیه است یا خاصیتی برای ذات است.

«و کذلک حال الزمرد فی اعمائه الحیه»

این عبارت، مثال دیگری برای امر مجرّب است.

خداوند ـ تبارک ـ دنیا را مشتمل بر مزاحمات قرار داده به اینصورت که موجودی مزاحم موجود دیگر می شود. طبیعت دنیا اینگونه است زیرا دنیا، مادی است و در ماده، حرکت است و درحرکت، تصادم است و درتصادم، زوال است. اما بعضی از موجودات را طوری قرار داده که بتوانند در مقابل بعضی موجودات مقاومت کنند و قهرا غلبه کنند. مثلا عقرب مار را با نیش خودش می کُشد. و اگر مگس روی عقرب بنشیند عقرب را می کُشد. آب دهان مار که همان زهر مار است انسانها را می کُشد و آب دهان انسانها، مار را می کُشد علی الخصوص اگر روزه باشیم چون آب دهان، خالص است و در درون دهان مار ریخته شود مار را می کشد و حتی می گویند چنان کشته می شود که پودر می گردد یعنی خشک می شود.

یکی از چیزهایی که مزاحم مار است پونه می باشد که نوعی نعناع است و مار از بوی آن آسیب می بیند.

یکی از چیزهایی که در مار تاثیر دارد زمرد است که مراد جواهر مخصوص است و مار را کور می کند. این با تجربه ثابت شده است.

مصنف می فرماید باید جنس زمرد مشخص باشدکه برای چه منطقه ای است و در چه آب و هوایی این عمل را انجام دادیم و مار کور شد. حکم را نباید مطلق اعلام کنیم تا شخصی زمرد را در جیب خودش قرار دهد و به جایی برود تا مار را کور کند ولی مار کور نشود و مار این شخص را نیش بزند.

اگر تجربه ما، تجربه خاص است باید آن خصوصیتی که در تجربه دخالت داشت را بیان کنیم

ترجمه عبارت: همچنین است وضعیت زمرد در کور کردنش مار را.

صفحه ۹۷ سطر ۱۶ قوله «ولو کانت التجربه»

شما وقتی تجربه ای را بدست می آورید یک قیاس همیشه همراه تجربه هست قیاس دیگری هم ممکن است بیرون از تجربه، نتیجه تجربه را امضا کند که لازم نیست آن، همراه با تجربه باشد و همچنین لازم نیست بعد از تجربه تنظیم شود ولی امکان دارد که نتیجه تجربه با قیاس بیان شود پس تجربه با دو قیاس پیوند دارد:

۱ _ قیاسی که همیشه همراه تجربه است و نمی توان از تجربه جدا کرده

۲ _ قیاسی که همیشه همراه تجربه نیست و بستگی به ما دارد که می توانیم آن را همراه تجربه قرار بدهیم یا بعد از تجربه تشکیل بدهیم و تنظیم کنیم.

مثلا در مثال سقمونیا وقتی دوبار تجربه می کنیم این قیاس را می آوریم

صغری: این امر «یعنی تسهیل صفرا» که با شرب سقمونیا حاصل می شود اکثر و دائمی است.

کبری: و هر چیزی که اکثری و دائمی است اتفاقی نیست.

نتیجه: پس این امر اتفاقی نیست.

قبلاـ گفتیم علتی که تجربه مفید یقین است وجود همین قیاس است که تجربه را از استقراء جدا می کند. این قیاس همراه استقراء نیست و لذا استقراء را مفید یقین قرار نمی دهد. اما قیاس دیگری که ممکن است تشکیل بدهیم این است که در بعضی موارد به علت دسترسی پیدا می کنیم مثلا می گوییم:

صغری: سقمونیا مشتمل بر فلان ماده است.

کبری: چیزی که مشتمل بر فلان ماده باشد مسهّل صفرا است.

نتیجه: پس سقمونیا مسهّل صفرا است.

این، قیاس است و تجربه نمی باشد ولی قیاسی است که می تواند نتیجه تجربه را اثبات کند و آن را تایید کند قیاسی که همراه تجربه است نتیجه تجربه را ثابت نمی کند فقط بیان می کند که این نتیجه، اتفاقی نیست بلکه اکثری یا دائمی است.

مقدمه: مصنف یکبار تعبیر به «التجربه وحدها» می کند یعنی تجربه بدون قیاس لحاظ شود. مراد مصنف از این قیاس، قیاس دوم است چون تجربه را نمی توان از قیاس اول خالی کرد. اما یکبار تعبیر به «التجربه مع القیاس الذی یصحبها» می کند و مراد مصنف از این قیاس، همان قیاسی است که اتفاقی بودن نتیجه تجربه را نفی می کند. دقت شود که این دو قیاس خلط نشود.

ص: ۴۲۷

توضیح بحث: مصنف می فرماید اگر تجربه با قیاسی که همراهش بوده نگذاشت که آن وصف اخص تاثیر کند یعنی تجربه به ما نشان داد که آن وصف اخص دخالت ندارد. مثلا تجربه نشان داد که «فی بلادنا» بودن، تاثیری در سقمونیا ندارد. و خود سقمونیا مسهّل صفرا است یا مثلا شیر بُرنده تب است چه در اینجا استفاده شود چه در جای دیگر استفاده شود در اینصورت می توانیم تجربه را مطلق بیان کنیم. مصنف تعبیر می کند «تجربه وحدها می تواند مطلق بیان شود» یعنی می تواند کلی مطلق باشد نه کلی مقید. اگر بگوییم سقمونیا مسهّل صفرا است کلی مطلق است و اگر بگوییم سقمونیای فی بلادنا مسهل صفرا است کلی است ولی کلی مقید است. اما گاهی می گوییم این شخصِ سقمونیا مسهّل صفرا است که کلی نیست.

خلاصه بحث: در تجربه گاهی وصف عام دخالت می کند گاهی وصف خاص دخالت می کند و گاهی وصف اخص دخالت می کند. در جایی که وصف اخص دخالت کرد ما حق نداریم به صورتِ کلیِ مطلق بگوییم بلکه باید به صورت کلی مقید بیاوریم.تا اینجا را گفته بودیم الان مصنف می خواهد از این بیان، استثنا کند وبگوید اگر در یک تجربه ای که همراه با قیاس خودش بود ثابت شد که وصف اخص دخالت ندارد جایز است که تجربه را به صورت کلی مطلق بیاوریم.

توضیح عبارت

«ولو کانت التجربه مع القیاس الذی یصحبها تمتع ان تکون الموجود بالنظر التجربی عن معنی اخص لکانت التجربه وحدها توقع الیقین بالکلیه المطلقه لا بالکلیه المقیده فقط»

ص: ۴۲۸

«الموجود بالنظر التجربی» اسم «تکون» است و «عن معنی اخص» خبر «تکون» است «بالکلیه المطلقه» متعلق به «یقین» است.

«لو کانت» حالت استثنا از مطالب قبل دارد. در قبل گفت اگر وصف اخص دخالت داشت، تجربه را کلیِ مطلق قرار ندهید بلکه کلی مقید قرار بدهید الان با بیان عبارت استثنا می کند که خود تجربه با قیاس همراهش مانع بشوند از اینکه وصف اخص دخالت داشته باشد یعنی برای ما روشن کند که وصف اخص دخالت ندارد. وقتی که وصف اخص دخالت ندارد ما تجربه را مطلق می آوریم.

ترجمه: اگر تجربه با قیاسی که همراهش است «مراد از قیاس، قیاسی است که ثابت می کند نتیجه، اتفاقی نیست» منع کند آن چه به نظر تجربه موجود شده «که همان ذلک الامر و تسهیل صفرا است» از اینکه چنین موجودی صادر و حاصل از معنای اخص باشد. «یعنی خود تجربه ثابت کرد تسهیل صفرا که موجود تجربی است حاصل از وصف اخص سقمونیا نیست یعنی حاصل از سقمونیای فی بلادنا نیست» در اینصورت تجربه وحدها «یعنی بدون قیاسی که بعدا می خواهیم تشکیل بدهیم» یقین به کلیت مطلقه را ایجاد می کند نه یقین به کلیت مقیده فقط را.

«ولو کانت» با «لو» امتناعی آمد یعنی اگر اینگونه باشد که تجربه با قیاس همراه، مانع از تاثیر وصف اخص شود، نتیجه می دهد که با تجربه به تنهایی می توانیم کلیت مطلقه را نتیجه بگیریم. ولی تجربه چنین اقتضایی نمی کند چون تجربه در یک موطن خاصی انجام می گیرد نتیجه همان موطن را به ما میدهد نه اینکه نتیجه مطلق بدهد. پس تجربه وحدها به ما اجازه نمی دهد که کلیت مطلقه درست کنیم بلکه ما همیشه باید کلیت مقیده درست کنیم مگر آن قیاسی که بعد از تجربه می توانیم تشکیل بدهیم را تشکیل بدهیم در اینصورت آن قیاسی که بعد از تجربه تشکیل می دهیم کلیت مطلقه را درست می کند.

ص: ۴۲۹

«واذ ذلک وحده لا یوجب ذلک الا ان یقترن به نظر و قیاس غیر القیاس الذی هو جزء من التجربه»

مصنف از اینجا ضمیر و اسم اشاره هایی که به تجربه بر می گردد را مذکر می آ ورد شاید به خاطر اینکه تجربه، فعل است. ضمیر «به» به تجربه بر می گردد.

ترجمه: و چون تجربه به تنهایی «بدون قیاسی که بعداً تشکیل می شود» موجب نمی شود یقین به کلیت مطلقه را مگر اینکه نظر و فکر و قیاسی مقارن تجربه شود غیر از آن قیاسی که جزئی از تجربه حساب می شد و همیشه باید همراه تجربه می بود.

«فبالحری ان التجربه بما هی تجربه لا تفید ذلک»

مناسب این است که اینچنین گفته شد که تجربه بما هی تجربه «یعنی تجربه وحدها» و بدون ضمیمه با آن قیاسی که بعداً می توان تشکیل داد» مفید یقین به کلیت مطلقه نیست «همیشه تجربه باید کلیت مقیده بیان شود»

«فهذا هو الحق»

این، حق است.

«و من قال غیر هذا فلم ینصف»

کسی که غیر از این بگوید با انصاف حرف نزده.

«او هو ضعیف التمییز لایفرّق بین ما یعسر الشک فیه لکثره دلائله و جزئیاته و بین الیقین»

در بعض نسخ خطی «بین ما یعز الشک» آمده عزیز یعنی قلیل یعنی شک در آن مشکل است و به ندرت حاصل می شود.

یا اهل انصاف است ولی عقلش بیش از این نرسیده که فرق نگذاشته بین جایی که دلیل، زیاد است و بین جایی که یقین حاصل است.

ص: ۴۳۰

در جایی، دلایل زیادی می آیـد که آن دلایل زیاد، برای ما تولیـد یقین نمی کنـد ولی ما اشـتباهاً حس می کنیم که یقین پیـدا کردیم فخر رازی در مطـالب عـالیه در بحث جبر و اختیـار دلایـل زیـادی بر جبر می آورد نزدیـک ۱۰۰ دلیـل می آورد و می گویـد هیچکـدام از این دلایـل، تـام نیسـتند ولی فخر می گویـد تمـام این دلایـل را ذکر کردم تـا کثرت دلیل برای تو اطمینان بیاورد.

مصنف می فرمایـد کثرت دلایـل، غیر از یقین است. کثرت دلایـل، اطمینـان حاصـل می کنـد و یقین عرفی می آورد اما یقین فلسـفی نمی آورد لـذا شـخص بایـد ضـعیف التمیز نباشـد و فرق بگـذارد بین جـایی که دلیل، کثیر است و بین جایی که یقین، حاصل است. اگر تجربه کردیـد هر کـدام از این تجربه ها، یک دلیل است. اگر تجربه را تکثر دادید کثرت دلیل پیدا می کنید ولی کثرت دلیل به معنای یقین نیست.

ترجمه: این شـخص فرق نمی گـذارد بین جایی که شک در آن شـکل است چون کثرت دلایل و موارد جزئیش «که به ما این حکم را نـتیجه داده زیـاد است چون در تجربه از جزئیـات اسـتفاده می کنیـد. موارد جزئی را تجربه می کنیـد تـا حکم کلی را صادر کنید» و بین یقین.

«فان ها هنا عقائد تشبه الیقین و لیست بالیقین»

در اینجا عقایدی است که شبیه یقین اند ولی یقین نیستند.

ص: ۴۳۱

ادامه توضیح این مطلب که آیا تجربه همیشه مفید یقین است؟ ۹۲/۱۱/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه توضیح این مطلب که آیا تجربه همیشه مفید یقین است؟

«و بالجمله فان التجربه معتبره فی الامور التی تحدث»(۱)

بحث در تجربه بود و اینکه مفید یقین است اما با این شرط که امور معتبره در تجربه را باید مورد لحاظ قرار بدهیم و از آنها غفلت نکنیم اگر غفلت کنیم تجربه ای حاصل می شود که خالی از یقین می باشد و مفید یقین نیست. به عبارت دیگر باید عللی که در بدست آمدن حکم تجربی دخالت دارند. مغفولٌ عنه قرار ندهیم مثلا یکی از علل در مثال ما طبیعت سقمونیا بود یکی دیگر از علل، حالت خاصی برای هوا بود که معتدل یا گرم باشد و سرد نباشد. ممکن است علل دیگری هم دخالت داشته باشند مثلا سقمونیا با چه مقدار آب جوشانده شود و چگونه شیره آن خورده شود. اینکه می گوییم سقمونیا مسهّل صفرا است باید تمام این علل را بیاوریم «البته مراد، اجزاء علت است که مجموعِ این اجزاء، علت تامه می شوند» و بگوییم سقمونیا در بلاد حاره و معتدله به شرط اینکه اینگونه جوشانده شود مسهّل صفرا است اگر یکی از این علل، اعتبار نشود آن یقینی که ما از تجربه انتظار داریم حاصل نمی شود. پس تجربه مفید یقین است.

«علی الشرط الذی شرطناه و فی اعتبار عللها»: یعنی به همان شرطی که گفتیم در صورتی که شرط رعایت شود و در صورتی که تمام علل اعتبار شوند یعنی آن عللی که در پیدایش این حکم دخیل اند باید تماما اعتبار شوند و مورد غفلت قرار نگیرند.

ص: ۴۳۲

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ص۹۷، س۲۱، ط ذوی القربی.

پس تجربه در امور حادثه است مثلا نمی توان عقل را با تجربه یافت بلکه باید امور حادثه را با تجربه بیابیم.

یعنی یک امری اتفاق می افتد و چیزی حادث می شود که آن حادث، مجرّبِ ما می باشد و این امرِ اتفاق افتاده با شرایطی که همراهش است علت برای حکمِ مجرّب می شوند. همانطور که سقمونیا را مورد غفلت قرار نمی دهیم بقیه شرایط را هم باید مورد غفلت قرار ندهیم چون سقمونیا جزء علت است و حاره بودن و معتدل بودن هوا شرط دیگری است که باید ملاحظه شود.

توضیح عبارت

«و بالجمله فان التجربه معتبره فی الامور التی تحدث علی الشرط الذی شرطناه»

«بالجمله» یعنی خلاصه مطالب قبل را بیان می کند.

«علی الشرط» به معنای «مع الشرط» است.

ترجمه: خلاصه مطالب قبل این است که تجربه معتبر است در اموری که حادث می شود با همان شرطی که گفتیم.

«و فی اعتبار عللها فقط»

این عبارت عطف بر «علی الشرط الذی شرطناه» است و همان را تکرار می کند ولی با عبارت دیگر بیان می کند. تجربه در امور حادثه است با همان شرطی که گفتیم یعنی در صورتی که تمام عللش را اعتبار و لحاظ کنی و مورد غفلت قرار ندهی.

«فقط» را قید برای «الامور التی... عللها» قرار می دهیم و عبارت را به اینصورت معنی می کنیم: تجربه معتبر است فقط در امور حادثه ای که واجد شرایط باشد.

صفحه ۹۷ سطر ۲۲ قوله «فان کان»

ص: ۴۳۳

اشکال: گویا بعضی از تجربه ها مفید یقین اند در حالی که این شرطی که گفته شد رعایت نشده. در اینصورت این اعتراض بر مصنف وارد می شود که کلمه «فقط» را برای چه آوردید چون در بعضی موارد شرائط را نیاوردیم ولی تجربه مفید یقین است.

جواب: مصنف می فرماید در جایی که تجربه حکم کلی و یقینی افاده کرد و شک در این امر مجرّب پیدا نشد بدان که این یقین، حاصل تجربه نیست. یک قیاسی در ذهن تنظیم شده و توجه به آن قیاس نشده. آن قیاس، یقین را نتیجه داده ولی گمان شده از تجربه، یقین بدست آمده.

اما چگونه ما متوجه این مطلب نمی شویم که یقین از کجا بدست آمده است؟ مصنف جواب می دهد آن قضیه ای که در ذهن قرارداد این یقین را می آورد نه اینکه آن قضیه ای که در ذهن می آید این یقین را بیاورد. قضیه اگر در ذهن بیاید متوجه آن می شود ولی این قضیه در ذهن وجود دارد و از آن استفاده می کند ولی متوجه نمی شود که استفاده کرده.

اما چه قضیه ای در ذهن ما وجود دارد که از آنها استفاده می کنیم؟ جواب این است که قضیه بدیهیه در ذهن ما وجود دارد و ما آنها را کسب نمی کنیم اگر آن را کسب کنیم متوجه می شویم که وارد ذهن شده است. مصنف از این قضایا یا تعبیر به «اوایل الیقین» می کند یعنی «بدیهیات یقین آور». قضیه کسبی، ثانوی هستند و از طریق بدیهیات معلوم می شوند.

ص: ۴۳۴

خود مصنف می گوید ما نمی دانیم این بدیهیات چگونه در ذهن طفل قرار می گیرد. طفل وقتی بزرگ می شود بدیهیات تصوریه و تصدیقیه را دارد.

در ما نحن فیه می گوییم ما از این اولیات و بدیهیات استفاده کردیم ولی حکم را مستند به تجربه می کنیم.

توضیح عبارت

«فان کان ضرب من التجربه یتبعه یقین کلی حتم علی غیر الشرط الذی شرطناه»

«ضرب» به معنای «نوع» است.

ترجمه: اگر نوعی از تجربه داشته باشیم که بدنبال این تجربه، یقینِ کلیِ حتم بیاید.

«حتم» تأکید برای «یقین» است یعنی یقینِ حتمی و کلی پیدا می کنیم ولی آن شرطی هم که در تجربه گفتیم باید رعایت شود را رعایت نکردیم.

«لا شک فیه»

ضمیر در «فیه» به «ضرب من التجربه» بر می گردد.

در نسخه ای «لا یشک فیه» آمده که تاکید برای یقین و حتم است.

«فیشبه ان یکون وقوع ذلک الیقین لیس عن التجربه بما هی تجربه علی انه امر یلزم عنها»

ضمیر «انه» به یقین و ضمیر «عنها» به تجربه بر می گردد.

این عبارت جواب برای «ان کان» است یعنی اگر چنین تجربه ای پیدا شد که فاقد شرط بود اما مفید یقین بود به نظر می رسد که وقوع چنین یقینی از ناحیه تجربه بماهی تجربه نبوده چون تجربه ی فاقد شرط، یقین آور نیست.

به این صورت که این یقین امری باشد که از تجربه لازم بیاید «اینطور نیست که این یقین، از تجربه لازم بیاید ما اینطور فکر کردیم که از تجربه لازم آمده است ولی از تجربه لازم نیامده است».

ص: ۴۳۵

«بل عن السبب المباین الذی یفید اوائل الیقین»

بلکه از سببی به وجود آمده که آن سبب، مباین تجربه است و در خود تجربه نیست بلکه بیرون از تجربه است. و این سبب، یقین اولیه «یعنی بدیهیات» را افاده می کند.

«و خبره فی علوم غیر المنطق»

در نسخه خطی «حیزه» آمده است. که بهتر است.

ترجمه بر طبق «حیزّه»: جایگاه چنین سبب مباینی در کجا است؟ می فرماید جایگاهش در علوم دیگر است شما در هر علمی یک تجربه ای خواهید داشت که مناسب با همان علم است. در هر علمی هم یک قضایای مناسب با همان علم دارید. جایگاه این قضایای بدیهیه و سببی که برای شما یقین تولید می کند در علوم است و در منطق قرار ندارد. بله در منطق، عنوان سبب مباین قرار دارد و اسم آن را بدیهیات می گذاریم و اقسام آن را می گوییم اما خود قضایا را در منطق نداریم بلکه در علوم غیر منطق داریم.

«فیشبه حینئذ ان تکون التجربه کالمعد و لیس بذلک المعد الملزم الذی هو القیاس بل معد فقط»

تجربه ای که همراه شرایط باشد سبب برای یقین می شود. اما این تجربه ای که ما انجام دادیم و شرایط را نداشت ولی یقین تولید شد سبب یقین نیست بلکه معدّ یقین است. معدّ یعنی خودش یقین آور نیست بلکه ذهن را آماده می کند تا قضیه بدیهیه اثر خودش را بگذارد اگر این تجربه نمی آمد این قضیه بدیهیه فعالیت نمی کرد.

ص: ۴۳۶

پس تجربه، سبب یقین نیست بلکه معد یقین است. البته قیاس هم معد است. ما معتقدیم صغری و کبری نسبت به نتیجه معدند و علت نیستند. بلکه علت نتیجه، افاضه واجب تعالی است یا افاضه عقل است که معلّمِ امور است و علم را به اذن واجب تعالی افاضه می کند پس علت حصولِ علم برای ما، عقول است.

این قضایایی که به صورت صغری و کبری می آوریم معدند و علت نیستند اما گروهی از معتزله معتقدند که صغری و کبری علت نتیجه اند ولی حکما قبول ندارند بلکه می گویند قیاس معد است اما معدی است که ملزم است حال مصنف بیان می کند که تجربه معد است اما معدی است که ملزم نیست لذا با قیاس فرق می کند چون معدی که ملزم باشد بدنبالش یقین می آید ولی بدنبال تجربه یقین نمی آید اگر آن قضیه ای که مخفیانه در ذهن ما دخالت کرده، دخالت نمی کرد یقین حاصل نمی شد پس قیاس، معدی ملزم است اما این تجربه ی فاقد شرط، معد است ولی ملزم نیست زیرا یقین را نیاورد.

ترجمه: به نظر می رسد در این هنگام «که از تجربه فاقد شرط استفاده کردیم و یقین از آن سبب مباین برای ما حاصل شد» تجربه مثل معد باشد «تعبیر به _ کالمعد _ کرد و نگفت _ معد _ است زیرا معد در واقع همان قضیه می باشد که سبب مباین است و علت، حتی در صورت تجربه کردن عقل و خداوند _ تبارک _ است. در مورد بحث ما که تجربه فاقد شرط است تجربه، معد نیست بلکه سبب مباین است و تجربه کالمعد است و درجه تجربه از معد هم پایین تر است» و تجربه از قبیل معدِ ملزم نیست آن طور که قیاس از قبیل معدِ ملزم است «قیاس را طبق نظر حکما معدّ می دانیم نه علت» بلکه تجربه فقط معد است «مصنف با این عبارت _ بل معد فقط _ درجه تجربه را بالاتر آورد و تعبیر به _ کالمعد _ نکرد». قید «فقط» به این معنی است که قید ملزم را ندارد. یعنی فقط معد است و معدِ ملزم نیست.

ص: ۴۳۷

صفحه ۹۸ سطر ۴ قوله «فالفرق»

تا اینجا روشن شد که تجربه با شرط مفید یقین است و بدون شرط مفید یقین نیست حتی اگر در جایی هم یقین تولید شود باید بدانیم که تجربه تولید یقین نکرده «البته مراد تولید اِعدادی است و الا تولید علّی را خداوند ـ تبارک ـ انجام می دهد».

حال مصنف می خواهد مطلبی را به عنوان نتیجه کل بحث مطرح کند که این نتیجه را در اول فصل ۹ هم ذکر کردیم و آن این است که چه فرق بین حس و استقرا و تجربه است؟ ما هم محسوسات هم تجربیات و هم استقرائیات داریم.

بیان فرق بین حس و استقراء و تجربه: در هر سه ما از حس استفاده می کنیم اما در حسیات، حسِ مکرر نداریم بلکه یکبار حس می کنیم یا اگر حسِ مکرر داریم عقل، از این حس مکرر، کلّی استخراج نمی کند بلکه ما هنوز یک قضیه شخصیه تشکیل می دهیم و می گوییم «هذه النار حاره» و «تلك النار حاره». به طور کلی نمی توانیم بگوییم «همه نارها حارند». پس در محسوسات، قضایای ما شخصی اند و کلی نمی باشند. البته ممکن است عقل بعد از حس مکرر، کلی را استخراج کند ولی در اینصورت در استقرائیات یا تجربیات می افتیم و از حسیات خارج می شویم. مگر محسوساتی باشند که طبیعت آنها به دست ما آمده باشد و ما با آمدن آن طبیعت، حکم کلی کنیم مثلاً ـ این نار را لمس کردیم دیدیم حار است نار دیگر را هم لمس کردیم دیدیم حار است و هکذا. در اینصورت طبیعت نار بدست می آید و می فهمیم طبیعت نار، حار است لذا حکم می کنیم «کل نار حار» که این قضیه، محسوس نیست بلکه مجرّب است چون طبیعت که علت ایجادِ حرارت است کشف شده است و گفتیم اگر بر اثر حس مکرر، علت و طبیعت بدست آید آن حکمی که ما می کنیم حکم تجربی است پس در واقع این محسوس، همان مجرّب می شود. اما گاهی طبیعت بدست نمی آید ولی حکم کلی می کنیم که این را استقرا می گویند. پس در جایی که فقط حکم جزئی صادر کنیم محسوساتند و اعتبار ندارند اما آن محسوساتی که ما در باب برهان می گوییم اعتبار دارند محسوساتی است که عقل بعد از حس آمده و حکم خودش را کرده و ما به آن حکم عقل می گوییم محسوسات است. و الا مادامی که این حکم، جزئی است و با حس درک شده محسوس هست ولی محسوسی که جزء قضایای بدیهیه باشد به حساب نمی آید. بله اگر بخواهید قیاس شخصی درست کنید از محسوسات استفاده می کنید چون بعضی قیاسها شخصی اند مثل «هذه النار حاره» و «کل حاره کذا»، «فهذه کذا». این اشکال ندارد. محسوسات مادامی که کلی نشوند فقط محسوساتند و جزئیاتند و بدیهی اند اما فقط در قیاس شخصی بکار می روند و نتیجه یقینی می دهد ولی قابل زوال است چون جزئی قابل زوال است. اگر کلی شود یا جزء استقرائیات یا جزء تجربیات می شود.

پس فرق بین محسوسات و تجربیات و استقرائیات این شد که محسوس، کلی نیست اما تجربه و استقراء کلی است.

استقراء کلی است ولی مفید یقین نیست چه شرط در آن رعایت شود چه رعایت نشود. بلکه فقط ظن تولید می کند و اگر خیلی قوی باشد ظن غالب تولید می کند.

اما تجربه اگر شرطش رعایت نشود مثل استقراء ظن غالب تولید می کند و اگر شرطش رعایت بشود یقین تولید می کنند.

خلاصه فرق: حس در جزئیات است. استقراء و تجربه مربوط به کلیات است ولی با این تفاوت که در استقراء، ظن غالب حاصل می شود چه شرط رعایت بشود چه نشود اما در تجربه، اگر شرط رعایت شود یقین تولید می کند و اگر شرط رعایت نشود مانند استقراء می شود.

توضیح عبارت

«فالفرق بین المحسوس و المستقری و المجرّب ان المحسوس لا یفید رأیا کلیا البته»

فرق بین این سه این است که محسوس، اصلا رای کلی افاده نمی کند یعنی نظر و قضیه کلیه افاده نمی کند.

«البته» در جمله منفی آمده و به معنای «اصلا» گرفتیم.

«و هذان قد یفیدان»

مستقری و مجرب گاهی مفید کلی اند یعنی از لفظ «قد» استفاده کرد ولی در محسوس لفظ «قد» را هم نیاورد.

«و الفرق بین المستقری و المجرب ان المستقری لا یوجب کلیه بشرط او غیر شرط»

فرق مستقری و مجرب این است که مستقری، موجب کلّی نیست مصنف تعبیر نمی کند به «مفید کلی نیست» بلکه تعبیر به «موجب کلّی نیست» می کند یعنی یک رای کلی را افاده می کند ولی رای کلی را واجب نمی کند اما تجربه، رای کلی را واجب می کند یعنی یک قضیه کلیه را که واجب القبول است در دست ما قرار می دهد اما استقراء یک قضیه کلیه را که واجب القبول است به دست ما قرار نمی دهد بلکه یک قضیه کلیه را برای ما افاده می کند ولی قبول آن قضیه واجب نیست چون یقینی نیست و یقین را افاده نمی کند.

ص: ۴۳۹

«بشرط او غیر شرط»: چه مستقری همراه شرط باشد یا همراه شرط نباشد برای ما فرقی نمی کند زیرا موجبِ کلی نمی شود و یقین آور نیست.

«بل یوقع ظنا غالبا»

«غالبا» قید برای «یوقع» نیست یعنی نگویید استقرا غالبا موجِد و موقع ظن است زیرا او همیشه موجِد ظن است بلکه «غالبا» را قید «ظنا» می گیریم و اینطور می گوییم که استقراء همیشه ظن غالب را ایجاد می کند نه اینکه غالبا، ظن ایجاد کند.

«اللهم الا ان یؤول الی التجربه»

مگر اینکه این استقراء به تجربه بر گردد در این صورت مستقری، مجرب شود و اگر مجرّب شود مفید یقین می گردد.

«و المجرّب یوجب کلیه بالشرط المذکور»

«و المجرب» عطف بر «المستقری» در «ان المستقری لا ـ یوجب» است مجرب، موجب کلیت می شود و قضیه کلیه را به ما می دهد و ما به آن یقین پیدا می کنیم و بر ما واجب می شود که به خاطر یقین، قبولش کنیم اما با همان شرطی که ذکر کردیم و مراد از شرط مذکور این بود که «ما بالعرض» به جای «ما بالذات» اخذ نشود. یعنی آنچه که علت برای ترتب این حکم بوده آن علت را بیاوریم و حکم را از همان علت استفاده کنیم و در واقع بگوییم این حکم بر این علت مترتب است یعنی بر طبیعت سقمونیا مترتب است.

توضیح درباره «السبب المباین» ۹۲/۱۱/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱- توضیح درباره «السبب المباین»

۲- شان محسوسات در مبادی برهان چیست؟

ص: ۴۴۰

«الفصل العاشر فی بیان کیفیه کون الاخص عله لا نتاج الاعم»(۱)

نکته ۱ مربوط به مباحث قبل: در عبارت مصنف در صفحه ۹۸ سطر اول آمده بود «بل عن السبب المباین الذی یفید اوائل الیقین» ما سبب مباین را به معنای قضایای بدیهیه گرفتیم که در قیاس دخالت می کنند ولی بعضی، سبب مباین را به معنای دیگری گرفتند و گفتند مراد، عقل فعال است که البته در جلسه قبل به عقل فعال و معلِّم اشاره شد. فخر رازی در شرح بر اشارات عین عبارات مصنف در شفا را می آورد و وقتی سبب مباین را طرح می کند عبارتش اینطور است «بل عن السبب المباین الذی یفید الیقین و هو العقل الفعال» که کلمه «اوائل» را نمی آورد و تصریح می کند که سببِ مباین همان عقل فعال

است و این مطلب، صحیح است. یعنی یقینی که برای ما حاصل می شود از چنین تجربه ای نیست بلکه از طریق عقل فعال است که بدیهیات و اوائل یقین را افاده می کند و ما به کمک آن بدیهیات که افاده می شود یقین پیدا می کنیم. ما در توضیح این مطلب گفتیم که از بدیهیات، یقین پیدا می کنیم اما اینکه عقل فعال این بدیهیات را افاده می کند را توضیح دادیم و گفتیم بدیهیات در ذهن ما هستند ولی نمی د انیم از کجا آمدند و چگونه به ما القا شدند البته می دانیم معلم به ما افاضه کرده اما چگونه به ما القا کرده نمی دانیم.

ص: ۴۴۱

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص۹۹، س۱، ط ذوی القربی.

پس اگر عبارت را اینطور که فخر رازی معنی کرده معنی کنیم بهتر است یعنی مراد از سبب مباین، عقل فعال است و مراد از اوائل یقین. یقینیات اولیه است که همان بدیهیات می باشد.

نکته ۲ مربوط به جلسه قبل: بحثی را مطرح کردیم که فرق بین محسوس و مستقری و مجرّب بود. سوال شد که محسوس با مستقری و مجرب چه فرقی دارد؟ محسوس مادامی که محسوس است فایده ندارد باید عقل از این محسوس، کلی استخراج کند و آن کلّی، قضیه ای می باشد که برای ما مفید است و ما می توانیم در برهان آن را بکار ببریم. پس آنچه در محسوسات برای ما مفید است حکم عقل می باشد که از محسوسات استخراج شده است. سوال شد که مستقری و مجرب هم همینطور است که ما محسوسات را حس می کنیم و عقل ما، کلّی را صادر می کند. اگر در محسوسات به علت پی بردیم محسوسات را ملحق به تجربیات می کنیم اما اگر به علت پی نبردیم محسوسات را ملحق به استقرائیات می کنیم. پس برای محسوسات، شان جدایی باقی نمی ماند یا جزء استقرائیات می شود یا جزء مجرّبات می شود. چرا محسوسات را در مبادی برهان، جدا شمردید.

جواب: در استقراء ما حکم کلی صادر می کنیم بدون اینکه اطمینان و یقین پیدا کرده باشیم ولی در محسوسات حکم کلی صادر می کنیم در حالی که یقین پیدا کردیم. مثلا می گوییم «هذه النار حارةٌ» بعداً می گوییم «کل نار حارةٌ» و یقین به این کالی داریم لذا وقتی می شنویم نارِ حضرت ابراهیم علیه السلام سرد شروع به توجیه کردن می کنیم زیرا توقع داریم همه نارها حار باشند.

ص: ۴۴۲

در حالیکه در استقراء چنین یقینی را نداریم پس محسوسات را نمی توان به استقرائیات ملحق کرد. چه اتفاقی می افتد که ما در محسوسات، یقین پیدا می کنیم باید آن را رسیدگی کنیم ولی در استقرائیات ما یقین و اطمینان نداریم.

تا اینجا فرق بین استقرائیات و محسوسات روشن شد و معلوم گشت که ما باید استقرائیات و محسوسات را از هم جدا کنیم.

آنچه مهم است فرق بین محسوسات و تجربیات است که در تجربیات، ما یقین داریم زیرا محسوسات را رسیدگی می کنیم و حکم کلی یقینی صادر می کنیم در محسوسات هم وقتی رسیدگی می کنیم، حکم کلی یقینی صادر می کنیم. چه فرق بین این دو است؟

در تجربه ما شیئی را حس می کنیم و یک چیز دیگری را هم کنار آن، موجود می بینیم یعنی وقتی شرب شیر را ملاحظه می کنیم بُریدن تب را هم می بینیم. وقتی شرب سقمونیا را ملاحظه می کنیم تسهیل صفرا را هم می بینیم. یعنی از محسوسی، نتیجه جزئی می گیریم «یعنی از شرب این سقمونیا، تسهیل این صفرا را نتیجه می گیریم دوباره از شرب این سقمونیای دیگر تسهیل این صفرای دیگر را نتیجه می گیریم». الان جزئی ها را ملاحظه می کنیم ولی در هر جزئی، یک جزئی دیگر کنار آن می آید سپس حکم کلی را صادر می کنیم. وقتی سقمونیا ملاحظه می شود طبیعت سقمونیا نشان داده می شود و ما می فهمیم که این طبیعت، تاثیر گذار است و تسهیل صفرا می کند و چون این طبیعت، درهمه سقمونیاها موجود است لذا نیاز نیست بقیه سقمونیا ها را هم تجربه کنیم بلکه می گوییم بقیه هم همین حکم را دارند. توجه کنید ما طبیعت سقمونیا را برای پیدایش حکم واسطه قرار می دهیم. سقمونیا ملاحظه می شود و این واسطه بدست می آید سپس حکمی که مترتب می شود معلوم است که برای این واسطه است لذا واسطه را تعمیم می دهیم و واسطه همان طبیعت یا ذات سقمونیا است اما در محسوسات، نار را موجود می کنیم و طبیعتش را بدست می آوریم نه اینکه این طبیعت را وسیله برای حکمی قراربدهیم. می گوییم نار حار است و اینطور نیست که با دقت در نار و یافتن اینکه نار،موجود شده چیز دیگری را هم بگوییم موجود است.

خود کلمه «تجربه» نشان می دهد که ما از چیزی به چیزی می رسیم. تجربه می کنیم تا خاصیتی بیابیم و بر اثر آن خاصیت، حکمی را صادر کنیم. اگر خود آن خاصیت را بیان کردیم جزء محسوسات می رود و اگر حکمی را بیان کردیم جزء مجربات می رود. ما نار را ملاحظه می کنیم تا خاصیت و طبیعت و لازمش را بدست بیاوریم حکم می کنیم «کل نار حار» اما اگر گفتیم «کل نار فهو مفرق للاعظاء» این، تجربه است زیرا از نار، خصوصیتش را بدست نیاوردیم بلکه حکم را می خواهیم بدست بیاوریم.

خلاصه: آنچه که حس شد اگر کلی شود جزء محسوسات می شود. اما آنچه که حس شد و فهم و یافته شد اگر کلی شود مجربات می شود. شما شرب سقمونیا را حس می کنید تسهیل صفرا را هم حس می کنید اما اینکه شرب سقمونیا مسهّل صفرا است و این، اثر آن است را حس نمی کنید. این حس نیست واگر این را کلی کنید تجربه می شود.

تجربه این است که چیزی، چیز دیگر را متولد می کند که این با حس بدست می آید ولی قوه دیگر دخالت می کند.

پس می توانیم محسوسات را علاوه بر مجربات ذکر کنیم حال اگر اشتباه کردیم یا اشتباه نکردیم و آن را جزء مبادی قرار دادیم حرف دیگری است که باید بحث شود والان بحث آن را شروع می کنیم. بالاخره فرق بین محسوسات و استقرائیات را باید بگوییم که یکی مفید یقین است و یکی نیست فرق بین محسوسات و مجربات را هم گفتیم پس محسوسات جا دارد که جدا حساب شود و نه جزء مجربات و نه جزء استقرائیات قرار بگیرد.

ص: ۴۴۴

نکته ۳: مطلبی را مرحوم خواجه در اساس الاقتباس و جوهر النضید فرموده و مرحوم علامه در جوهر النضید آن را شرح کرده.

مرحوم خواجه در صفحه ۳۷۳ اساس الاقتباس می گوید: «چون همه مجربات در اشتمالِ بر وجود سببی بر اجمال و عدم علم به ماهیت سبب به تفصیل اشتراک دارند مجربات را در مبادی شمردند». این عبارت خواجه است که عبارت سنگینی است ولی تمام مطالبش را ما در فصل نهم برهان شفا توضیح دادیم یعنی ما بالاجمال می دانیم علتی باعث این حکم می شود ولی آن علت را به تفصیل نمی شناسیم. به اجمال می دانیم سقمونیا چیزی دارد که باعث تسهیل صفرا می شود ولی نمی دانیم چیست؟ همه مجربات مشتمل بر این مطلب اجمالی و آن جهل تفصیلی هستند لذا همه را جزء مبادی شمردند اما مراد ما این بخش از عبارت مرحوم خواجه است که می فرماید «یعنی قضایایی است که در ثبوت آن به اقامتِ براهینِ مستانف احتیاج نیست مبادیات عبارتند از قضایایی که بدیهیاتند و برای اثباتشان برهان نمی خواهیم و اگر چه به حقیقت از مبادی نیستند».

مراد از «مستانف» این است که در فطریات، برهان در خود فطریات است و مستانف نیست. یعنی لازم نیست این مطلب بدیهی را با برهان اثبات کنیم لذا به آن بدیهیات یا مبادی می گوییم.

اما در جوهر النضید ص ۳۱۳ می فرماید «و الاخیرتان لیستا من المبادی بل و اللتان قبلهما ایضا و العمده هی الاولیات»

ص: ۴۴۵

مراد از اخیرتان، فطریات وحدسیات است.

«واللتان»: دو تایی که قبل از حدسیات و فطریات است، متواترات و مجربات می باشد.

عمده در مبادی، اولیات است که در جوهر النضید ۴ تا از این مبادی ششگانه را از مبدء بودن می اندازد آنچه که باقی می ماند محسوسات و اولیات است. که عمده آن دو، اولیات است. اینکه می گوییم از مبادی نیستند به چه معنی است؟ بحث ما در مجربات که در فصل ۹ از مقاله اول برهان شفا مطرح شد در این بود که مجربات مفید یقین اند ما بحث در مبادی بودنشان نداشتیم. بحث در مفید یقین بودنشان داشتیم و تا جایی که ممکن بود دفاع کردیم و گفتیم مجربات مفید یقین اند و در جایی که مفید یقین نیستند به خاطر این است که شرطی را که باید رعایت کنید رعایت نکردید و «ما بالعرض» را به جای «ما بالذات» گذاشتید. پس مجربات مفید یقین اند و مرحوم خواجه نه در اساس الاقتباس و نه در جوهر النضید بر یقینی بودن مجربات اشکال می کند. پس آنچه که ما در فصل ۹ برهان شفا گفتیم هنوز به قوت خودش باقی است.

چرا مجربات از مبادی نیستند؟ چون در درون مجربات قیاس خفی وجود دارد که این امر، اکثری یا دائمی است و هر چه که اکثری و دائمی است اتفاقی نمی باشد پس این امر اتفاقی نیست. این قیاس، مکمل تجربه است پس مجرّب جزء مبادی نیست. مبادی، چیزهایی هستند که اثباتشان احتیاج به چیزی ندارد و ثابت است. اما مجرب در درونش قیاس است که با آن قیاس، اثبات می شود پس نمی توانیم بگوییم جزء مبادی اند مبادی یعنی اولین قضیه که به ذهن می آید و مقبول است. اما مجرّب مقبول ذهن نیست ا بتداءً مگر قیاس ضمیمه شود. و اگر با قیاس بدست آید جزء مبادی نیست.

خواجه اینطور فرمود «آنچه که به قیاس مستانف احتیاج ندارد» ولی مجرب احتیاج به قیاس خفی دارد. همینطور در فطریات می گویند «قیاساتها معها» یعنی اسم دیگر فطریات «قیاساتها معها» می باشد یعنی قیاسش با خودش است و با همان قیاس، اثباتش می کند.یا در حدسیات می گویند قیاس خفی دارد ولی قیاس خفی که در حدسیات است با مجربات فرق می کند. قیاس خفی در همه مجربات یکسان است اما قیاس خفی در حدسیات درهر جا مناسب خودش است. یعنی مواد قیاس خفی در حدسیات متفاوت است اما در مجربات یکی است. در همه مجربات می گوییم «هذا اکثری و دائمی» و «کل ما هو دائمی او اکثری لیس باتفاقی»، «فهذا لیس باتفاقی». ولی در حدسیات، قیاس به مناسبتِ مقام فرق می کند ولی همه مشتمل بر قیاس اند. متواترات هم مشتمل بر قیاس اند زیرا مراد از متواترات این است که گروهی بر آن توافق دارند وتبانی نکردند حق است پس این حق است.

در متواترات و فطریات و مجربات، قیاس دخالت می کند لذا آنها را جزء مبادی قرار نمی دهیم اما نمی گوییم اینها جزء یقین نیستند بلکه می گوییم اینها مبادی نیستند. ممکن است چیزی مبادی نباشد اما نظری وکسبی باشد. حتی با چند مقدمه متعدد بدست بیاید ولی مفید یقین باشد.پس فرق است بین مبدأ بودن و یقینی بودن. آنچه که ما برای اثباتش در فصل نهم برهان شفا بر آن تلاش داشتیم یقینی بودن تجربه بود و یقینی بودن تجربه را اثبات کردیم. مبدأ بودن مراد ما نبوده و الا اگر در فصل ۹ برهان شفا، مبدا بودن مراد بود حتما مصنف می فرمود در حقیقت مجرب مبدأ نیست چون مشتمل بر قیاس است و از قیاس استفاده میکند و با قیاس کامل می شود.

ص: ۴۴۷

پس ما یقینی بودن تجربه را منکر نشدیم بلکه مبدا بودن تجربه را منکر شدیم.

نکته ۴: بعضی بر یقینی بودن تجربه اشکال دارند و می گویند به چه دلیل تجربه مفید یقین است؟ به هر دلیلی که تجربه را مفید یقین کنید ما خدشه وارد می کنیم. حرف اینها با حرف مصنف نمی سازد اگر اینها بتوانند مدعایشان را ثابت کنند حرفی که مصنف در فصل ۹ زد باطل می شود لذا برای ما مهم است که به حرف این گروه بپردازیم.

بعضی اعتراض کردند و گفتند در تجربه دو چیز لازم دارید.

۱ _ حس کردن بعضی جزئیات.

۲ _ ضمیمه کردن قیاس خفی.

گاهی قیاس خفی را ضمیمه می کنید و می گویید «هذا دائمی او اکثری» و «کل ما هو دائمی و اکثری فلیس باتفاقی». نتیجه می گیریم که «فهذا لیس باتفاقی».

گاهی هم کبرای دیگری می آوریم و می گوییم حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز سِیّان». سپس حس می کنیم و این کبری را ضمیمه می کنیم. در تمام تجربیات، حس هست ولی کبرایی که ضمیمه می شود بعضی می گویند قیاسی است که نفی اتفاق می کند بعضی می گویند این، قانونی است که تساوی بین تمام جزئیات بر قرار می کند.

این اشخاص گفتند در هر دو بخشی که در تجربه به کار می آید اشکال داریم هم بر استفاده از حس اشکال داریم و هم بر این کبری اشکال داریم.

ص: ۴۴۸

اشکال بر استفاده از حس: ما در موارد زیادی یافتیم که حس، خطا کرده است و خطای حس معروف است. مثلاً قاشق را داخل لیوان آب می گذاریم، شکسته به نظر می رسد. ابرها روی آسمان حرکت می کنند اما به نظر می رسد که ماه به طرف مخالف حرکت می کنند با اینکه ماه حرکت نمی کند. یا در ماشین سوار هستیم می بینیم جاده از ما فرار میکند. در تجربه از همین حس استفاده می کنید که خطا کار است چگونه می توانید به تجربه یقین پیدا کنید در حالی که به حس اعتماد ندارید .

جواب: جواب در جلد اول شرح مواقف آمده است که خطاهای حس مطرح شده و مثالهای فراوانی گفته شده. سپس ما تن و شارح جواب می دهند که چه کسی خطای حس را کشف کرد؟ خود حس نمی تواند کشف کند بلکه عقل کشف می کند. همین عقلی که در موارد کشف خطا، حکم به کشف خطا کرد. همین عقل در مواردی که کشف خطا نمی شود حس را مورد اعتماد قرار می دهد. عقل در کار حس دخالت می کند و نظارت می کند. در جایی که عقل، تصویب می کند حس خطا نکرده عقل هم خطا کار نیست. پس در جایی که حس خطا کرده عقل دخالت کرده و خطایش را بیان کرد. اگر عقل نبوده خطای حس روشن نمی شد. پس عقل است که حس را در فلان موقع خطا کار می داند و لذا ما خطایش را قبول می کنیم. همین عقل در جایی که حس خطا نکرده می گوید حس، درست گفته.

پس مهم این است که عقل حس را رها نمی کند و آن را کنترل می کند.

وقتی حکم به خطا نکرد حس در اینصورت قابل اعتماد می شود و الاـ اگر بخواهیم حس را قابل اعتماد کنیم همه چیز به هم می ریزد چون بسیاری از علوم از حس شروع می شود. و باید سوفسطایی مطلق شویم. لذا باید به حس اعتماد کنیم و خطاهای حس در موارد شناخته شده مقبول است اما در موارد دیگر، عقل حکم به خطا نمی کند لذا حس، به توسط عقل امضا می شود. پس نمی توان گفت چون حس خطا می کند پس حس را کنار بگذاریم. در تجربه، حس تکرار می شود و کشف سبب هم می شود تا کشف سبب شده عقل دخالت کرده و حکم را عقل، تمام می کند در اینصورت یقینی که بدست می آید مورد اعتماد است. پس این اشکال وارد نیست.

نکته: گاهی عقل می خواهد حس را تشریح کند و خصوصیات آن را بگوید.این احتیاج دارد که عقل اشراف بر ماهیت حس کند و عقل، اشراف بر ماهیت حس ندارد و لذا ممکن است اشتباه کند ولی اشراف بر کار حس دارد. مگر عقلی باشد که علت برای حس است در اینصورت اشراف بر کار حس دارد. مثل عقل فعال البته در تجربیات، فعلِ حس مطرح است نه ماهیت حس لذا عقل خطا نمی کند.

دو اشکال بر یقینی بودن تجربه ۹۲/۱۱/۰۹

ص: ۴۵۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دو اشکال بر یقینی بودن تجربه

«الفصل العاشر فی بیان کیفیه کون الاخص علی لانتاج الاعم»(۱)

در جلسه گذشته تتمه فصل ۹ را بیان کردیم ولی مقداری باقی ماند که امروز بیان می کنیم.

بر یقین بودن تجربه دو اشکال شده:

اشکال اول: درتجربه از حس استفاده می کنیم و حس خطا می کند و چیزی که خطا می کند قابل اعتماد نیست پس تجربه که از این غیرِ قابلِ اعتماد استفاده می کند هم قابل اعتماد نیست.

اشکال دوم: ما برای اینکه تجربه را محقق کنیم و استقراء نداشته باشیم قیاس خفی را اضافه کردیم و گفتیم «هذا اکثری او دائمی» و «کل ما هو اکثری او دائمی فلیس باتفاقی»، «فهذا لیس باتفاقی»

علت اینکه دو اشکال بیان شده به خاطر این است که تجربه متوقف بر دو چیز است:

۱ _ حس

۲ _ آن قانون کلی «و کبرایی» که می خواهد محسوسِ ما را تایید کند. ما بر هر دو اشکال میکنیم.

جواب از اشکال اول: جواب از اشکال اول را بیان کردیم و خلاصه جواب این بود که عقل باید به خطا حکم کند تا ما تسلیم خطا شویم. در جایی که حس خطا کرده عقل با نظارتی که داشته حکم به خطا کرده است لذا در آنجا ما به حس اعتمادی نمیکنیم ولی در جاهای دیگر که عقل حکم به خطا نکرده و کاملا مراقب اعمال حس است چرا ما به حس اعتماد نکنیم؟ ما در جاهای دیگر اعتماد به حس می کنیم.

ص: ۴۵۱

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص۹۹، س۱، ط ذوی القربی.

به این تعبیری که گفتیم اگر دقت کنید مطلبی را می یابید که الان می خواهیم توضیح بدهیم علی الخصوص که اشاره کردیم این مطلب در جلد اول کتاب شرح مواقف آمده است و آن مطلب این است:

هیچ وقت خطا در تصور نیست. خطا همیشه در تصدیق است. ما که این قاشقِ افتاده شده در لیوان را به صورت شکسته می بینیم، خطا نمی کنیم و واقعا آن را شکسته میبینیم.حکم می کنیم، که «این قاشق در خارج شکسته است». این حکم، خطا است. در دیدن ما خطایی رخ داده نشده زیرا ما به صورت شکسته می بینیم وقتی دیدن خودمان را با خارج مقایسه می کنیم

می گوییم این قاشق در خارج هم شکسته است.این حکمی که میکنیم خطا است اما اگر هیچ حکمی نکنیم و فقط قاشق را نگاه کنیم هیچ خطایی مرتکب نشدیم. کار حس یک نوع تصور است و در آن خطا نیست وقتی این تصور به تصدیق مبدل شود و حکمی صورت بگیرد خطا ثابت می شود. اما چه کسی حکم می کند؟ می گوییم عقل حکم می کند. اگر عقل حکم کرد که این قاشق در خارج همانطوراست که الان در حس دیده می شود عقل خطا کرده است ولی عقل چنین حکمی نمی کند بلکه عقل به حس می گوید تو اینگونه دیدی و واقع اینگونه نیست. عقل، خطا را از حس می گیرد نه اینکه حس خطا می کند.

اگر عقل بخواهد حکم بدهد قاشقی که دیده شده همان قاشق واقعی است خطا کرده ولی عقل چنین حکمی نمی کند پس به عبارت دیگر می توان اینگونه جواب داد که حس هرگز خطا نمی کند. خطا کار عقل است و عقل از خطا کردن پرهیز می کند. بنابراین تجربه ما با حس شروع می شود و با حکم عقل همراه می شود در اینصورت عقل، حکم به خطا نمی کند در اینجا، هم حس قابل اعتماد است چون خطا کار نیست هم عقل قابل اعتماد است چون اگر چه خطا کار است ولی مراقبت کرده که خطا نکند و حکم به خلاف صادر نکند.

پس بایـد اینطور توضـیح می دادیم که حس خطا نمی کنـد عقـل هم خطـا نمی کنـد ولی چون گفتیم «در حکم، خطایی رخ نـداده» کلمه «حکم» را آوردیم و حکم، کـار عقـل است لـذا مطلب روشن بود و احتیاج به تبیین نـداشت مخصوصا که آدرس دادیم.

پس در محسوسـات خطـایی رخ نمی دهـد نه از ناحیه حس و نه از ناحیه عقل. لـذا محسوساتی که در تجربه، مورد تجربه قرار می گیرند کاملا مورد اعتمادند و مشکل از ناحیه آنها نیست لذا اشکال اول جواب داده شد.

جواب از اشـکال دوم: اشکال این بود که شما ۳ مورد را مثلا تجربه می کنیـد چطور می گویید ا ین، اکثری است. قبول داریم که اگر اکثری دائمی باشد اتفاقی نیست ولی «هذا اکثری» از کجا آمد؟ این کبری، بدیهی نیست و باید اثبات شود.

بیان جواب: مصنف، مطلبی آورد و روی آن مطلب، تاکید کرد که ما توجه داشته باشیم. آنچه را که تجربه به ما نشان می دهد علت حکم است که در تمام وارد سریان دارد. وقتی سقمونیا را مشاهده و تجربه می کنیم به این شخص از سقمونیا پرداختیم و او را یافتیم که تسـهیل صـفرا کرده. در تجربه دوم شـخص دیگر را تجربه کردیم ولی بر اثر این تجربه طبیعت سقمونیا به دست ما آمـده است یا چیزی که لازم سـقمونیا می باشـد و از سـقمونیا جـدا نمی شود بدست آمده است. در واقع ما آن چیز را موثر دیـدیم نه این شـخص سـقمونیا را. و خاصـیت طبیعت عوض نمی شود مگر اینکه مانعی بوجود بیاید. (لن تجد لسـنه الله تبدیلا ولن تجد لسنه الله تحویلا) (۱)معنایش این است که سـنت خداونـد _ تبارک _ این است که آب، تر باشد. لذا هیچ وقت آب بـدون تری پیـدا نمی کنید، سـنت خداوند _ تبارک _ این است که آتش بسوزاند، آتشـی که نسوزاند پیدا نمی شود مگر این که معجزه شود و مـانع بوجود بیایـد و الاـ مـادامی که این مقتضـی و طبیعت موجود است چون مقتضـای این طبیعت، این حکم است همه جا این مقتضا را خواهد داشت.

۱- (۲) فاطر/سوره۳۵، آیه۴۳ آیه ۴۳.

پس اینکه از تجربه کردن یک قانون کلی در می آوریم مشکلی ندارد و باید این قانون بدست بیاید چون به طبیعت یا به لازم لاینفک شی پی می بریم و می دانیم هر وقت این شی اتفاق بیفتد این طبیعت و لازم آن شیء است و در نتیجه تاثیر آن هم هست.

اگر چه دو مورد را تجربه کردیم ولی این دو مورد مهم نبود زیرا اگر مهم بود به آن استقرا می گفتیم ما از دو مورد تجربه، به عامل حکم منتقل شدیم و سبب حکم را یافتیم و از این سبب به حکم می رسیم. جا دارد که یقین پیدا کنیم و اعتماد کنیم.

اما اینکه بگویید کبری قابل اعتماد نیست. زیرا اگر چیزی دائمی یا اکثری باشد شاید باز هم اتفاقی باشد می گوییم ظاهرا این ادعایی است که بالبداهه باطل است، چیزی را دائما و اکثرا تجربه کردیم و یک مورد تخلف هم پیدا نشده، نمی توان گفت اتفاقی باشد مگر مانعی باشد مثلا سقمونیا تسهیل صفرا می کند مگر اینکه مانعی غلبه کند و نگذارد سقمونیا اثر خودش را بگذارد.

سوال: چگونه می شود که غربیها تجربه می کنند و بعدا خطا در می آید؟

جواب: اینکه غربیها تجربه کردند و بعدا خطا کردند تجربه آنها استقراء بوده. در واقع چیزی را کشف کردند که نبوده است. خیال کردند که علت همین چیز است که کشف کردند درحالی که نبوده است. مصنف نمی گوید اگر اشتباها علت بدست آمد تجربه یقینی است بلکه می گوید اگر واقعا به علت رسیدید تجربه ات یقین آور است.

ص: ۴۵۴

اما اینکه ما از کجا به علت می رسیم بحث دیگری است باید بیابیم که علت موجود است و لو ماهیت آن را نیابیم و الا تجربه، مفید نیست ما هر چیزی را نمی توانیم تجربه بنامیم به ادعای اینکه به علت رسیدیم. این، کافی نسیت. اینکه غربی ها بعد از تجربه کردن به خلاف تجربه خودشان می رسند در واقع تجربه نکردند بلکه استقراء کردند و اسمش را تجربه گذاشتند. تجربه این است که ما به علت دسترسی پیدا کنیم و مطمئن باشیم که این، علت است ولی سنخ آن را ندانیم اما وجودش را بدانیم. افرادی ممکن است تجربه کنند و به قول خودمان استقراء بکنند بعدا چیزی بدست بیاورند و حکمی صادر کنند و بعدا خطا درآید.یا تجربه ی واقعی کنند ولی با قیودی تجربه کردند که آن قیود را ندیده گرفتند.

پس در جاهایی که تخلف می شود به خاطر این است که کار ما اشتباه بوده نه اینکه تجربه خطا کرده باشد بلکه ما خطا کردیم مثلا می گویند قانون جمع و تفریق کردن دو عدد به این صورت است. این قانون، اشتباه نیست بلکه ما اشتباه می کنیم اگر ما اشتباه می کنیم دلیل بر اشتباهی قانون نیست. حال اگر در یک مورد استقراء را به جای تجربه گذاشتیم ما اشتباه کردیم. این قانون، اشتباه نکرده است.

سوال: اگر در تجربه ما کشف علت کنیم همان علت ما را به یقین می رساند و احتیاج به این قیاس خفی نداریم. پس اگر در تجربه علت را کشف کردیم و خواستیم علت را موجب حکم قرار بدهیم خود همین رفتن از علت و رسیدن به معلول، مفید یقین است و لازم نیست ما برای تکمیل تجربه و امضای تجربه از قیاس خفی استفاده کنیم.

ص: ۴۵۵

جواب: قیاس خفی را ما به خاطر کشف علت تنظیم کردیم بنابراین چه به قیاس خفی اعتماد کنیم چه به کشف علت اعتماد کنیم تفاوتی ندارد.

اشکال: بر قاعده «حکم الامثال فیما یجور و فیما لایجوز سواء» اینطور اشکال کردند و گفتند: ممکن است دو چیز مثل هم باشند و ما یکبار این چیز را مورد تجربه قرار بدهیم و یکبار چیز دیگر را مورد تجربه قرار بدهیم. وقتی شیء اولی را مورد تجربه قرار می دهیم تنها است و وقتی شی دومی را مورد تجربه قرار می دهیم یک چیز ناشناخته کنارش وجود دارد که ممکن است حکمش فرق کند. ما در مساوی کردن دو شیء آن دو را از همه جهت مساوی نمی کنیم. شاید این دو شی که از نظر طبیعت مساوی اند از این جهت فرق کنند که یکی دارای مانع است و یکی دارای مانع نیست. لذا نمی توان حکمی را که در شی اولی گفتیم در شی دومی نتیجه بگیریم.

جواب: جواب این اشکال روشن است چون گفتیم که باید موانع را بشناسیم، اوصاف این شیء مجرّب را بشناسیم بعدا می توانیم پی ببریم که علتی وجود دارد و الاـ اگر موانع را نشناسیم ممکن است در جایی مبتلی به مانع شویم. فرض کنید که ما یافتیم مانع چیست؟ و دو سه مورد را بدون مانع تجربه کردیم موارد دیگر را هم اگر بدون مانع تجربه کنیم همین نتیجه را می گیریم پس با همان دو سه مورد یقین پیدا می کنیم که قانون و حکم همین است در جایی که مانع را کشف نکردیم به خاطر این است که خودمان کوتاهی کردیم و کشف نکردیم.

ص: ۴۵۶

سوال: ممکن است دو چیز از جهتی متمائل باشند و از جهتی متخالف باشند و آن جهت متخالفشان تاثیر بگذارد بنابراین ما اطمینان پیدا نمی کنیم.

جواب: جوابی که می دهیم این است که ما گفتیم همه عوامل دخیل در تجربه را باید ملاحظه کنیم اگر در یکی عاملی وجود دارد که در تجربه دخیل است و در آن یکی آن عامل وجود ندارد معلوم می شود که آن عوامل را رسیدگی نکردیم و در اینجا جا ندارد که بگوییم تجربه کردیم. این شیء دارای دو خصوصیت است و لذا فلان اثر را دارد آن دیگری، یک خصوصیت را دارد معلوم می شود که فلان اثر را ندارد ما باید خصوصیت ها را بدست بیاوریم و بدانیم که این شی و آن شی یکسان است تا بتوانیم نتیجه بگیریم که حکمشان هم یکسان است. شما الان در این شی اول چیزی می بینی که دخیل در تجربه است اما در شی دوم آن چیز که دخیل در تجربه است را نداریم در اینصورت نباید انتظار داشته باشید که شیء دومی حکم شیء اول را داشته باشد.

توضیح قاعده «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز»/ بیان کبرای خفی در تجربه ۹۲/۱۱/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح قاعده «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز»/ بیان کبرای خفی در تجربه.

«الفصل العاشر فی بیان کیفیه کون الاخص علی لا نتاج الاعم»(۱)

ص: ۴۵۷

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۹۹، س۱، ط ذوی القربی.

در این جلسه درباره تتمه فصل ۹ بحث می کنیم.

تجربه بر دو چیز استوار است:

۱ _ تفحص جزئیات.

۲ _ کبرای کلی که خفی است. آن کبرایِ کلیِ خفی عبارت بود از «کلما کان اکثریا او دائمیا لایکون اتفاقیا» ما درباره تفحص جزئیات بحث کردیم و معلوم شدکه اشکالی از این ناحیه نداریم رسیدیم به این بحث که شاید از ناحیه کبری اشکال داشته باشیم یعنی وقتی تفحص جزئیات کردیم شاید آن قیاس خفی را نتوانیم ضمیمه کنیم. باید بحث کنیم که آن قیاس خفی قابل اعتماد است یا خیر؟

به جای قیاس خفی دو چیز دیگر هم گفته شده:

۱ _ «حکم الامثال فی ما یجوز و ما لایجوز سِیّان»

۲ ـ ما هر چه تجربه را بیشتر کنیم احتمال خلاف کمتر می شود قهرا راحت تر یقین پیدا می کنیم.

در کبرای دوم اشکالی شده بود که می خواهیم جواب بدهیم.

اشکال: مماثلت باید بین اشیاء برقرار باشد تا بتوانیم بگوییم حکم این یا حکم آن یکی است. اگر مماثلت بین دو شی را کاملا برقرار کردیم می توانیم بگوییم حکم این با حکم آن یکی است اما اگر مماثلت کاملا برقرار نشد ممکن است حکمی که بر «الف» بار می کنیم به خاطر خصوصیتی باشدکه در «الف» وجود دارد و مثل آن در «ب» نیست لذا نمی توانیم آن حکمی که در «الف» بار کردیم در «ب» هم بار کنیم.

سپس اشکال کرده بودند که مماثلت بین دو شی از تمام خصوصیات، چگونه بدست می آید؟ دو شی ممکن است از نظر بعض خصوصیات، مماثل باشند ولی اینکه به لحاظ همه خصوصیات مماثل باشند چگونه بدست می آید بنابراین احتمال می دهیم در این شی که فلان حکم را دارد چیزی وجود دارد که در شیء دیگر نیست و در نتیجه مماثل نباشند و این عدم مماثلت باعث می شود حکم در این شی جاری شود و در آن شی جاری نشود.

ص: ۴۵۸

جواب: مصنف اینگونه فرمود که ما اگر احکامی را بر خصوصیتی بار کردیم و همان خصوصیت را در شیء دیگر یافتیم میتوانیم حکم را سرایت بدهیم یعنی فهمیدیم مُتّکای حکم کجا است. بلکه «الف»، خصوصیات زیادی دارد ولی فهمیدیم که این حکم به خاطر فلان خصوصیتش است و بقیه خصوصیتها دخالت ندارند در این صورت اگر همان خصوصیت در «ب» بود حکم «الف» را به «ب» سرایت می دهیم. پس ایرادی ندارد که حکم از موضعی «مثل الف» به موضعی «مثل ب» سرایت داده شود به شرطی که هر دو موضع آن خصوصیت مشترک را داشته باشند.

اگر توجه کرده باشید در مثالهایی هم که می زدیم اینگونه گفتیم که از تجربه کردنِ دو یا سه مورد، طبیعت را کشف می کنیم یا لازمی از لوازم طبیعت را کشف می کنیم و می گوییم این حکم به خاطر این طبیعت یا این لازم است و چون این طبیعت و این لازم در افراد دیگر وجود دارد پس حکم هم در آنجا وجود دارد یعنی حکم را مربوط به طبیعت یا لازم طبیعت کردیم. پس امثال بودن را در موارد تجربه کشف می کنیم و می فهمیم که این شی، آن شی است ولو در همه چیز مثل هم نیستند. بلکه آنچه لازم است «مثل هم بودن در متّکای حکم» می باشد.

پس قاعده «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز» قاعده تمامی است.

نکته: در تمثیل اگر جامع، منشا حکم باشد و جامع در هر دو شی یافت شود تمثیل حجت می شود و در فقه از آن تعبیر به قیاس منصوص العله می کنند. تمثیل را در جایی بی اعتبار می کنند که جامع، مشکوک باشد. در خمر گفته شده که علت آن اسکار است اما در یک مورد خودمان می خواهیم علت حکمی که شارع گفته بدست بیاوریم در اینجا تمثیل بی ارزش است زیرا منشا حکم روشن نیست.

ص: ۴۵۹

سوال: آیا به قاعده «هر چه تجربه را بیشتر کنیم احتمال خلاف، کمتر می شود» نیاز داریم.

جواب: به این قاعده احتیاج نداریم اگر در این قاعده کشف علت نشود هزار مورد هم که تجربه کنیم و یک مورد را تجربه نکرده باشیم احتمال خلاف در آن یک مورد هم داده می شود و همان احتمال خلاف ولو ضعیف ترین احتمال باشد خسارت به یقین می زند و تجربه را یقینی نمی کند.

اشکال بر قاعده اول: قاعده اول این بود «هذا دائمی او اکثریا» این مطلب را قبول داریم اما این مطلب که در «کل ما کان دائمیا او اکثر یا لایکون اتفاقیا» چگونه اثبات می شود؟

جواب: باید اتفاق را توضیح بدهیم تا جواب اشکال روشن شود باید طوری تعریف کنیم که مقابل اکثری و دائمی قرار بگیرد تا بتوانیم با اثبات دائمی یا اکثری، اتفاقی بودن را نفی کنیم.

اتفاقی را عرف به یک نحوه و و فلسفه به نحوه دیگر توضیح می دهد.

تعریف اتفاقی در نزد عرف: امری اتفاقی است که سبب نداشته باشد. «این مطالب که بیان می نیم در مقاله ۶ الهیات شفا در بحث اتفاق آمده است» فیلسوف اشکال می کند و می گوید مگر می شود چیزی سبب نداشته باشد. چون در جهان، امرِ ممکنِ بدون سبب نداریم.

لذا فیلسوف، اتفاقی را به این صورت قبول ندارد و تعریف دیگری برای آن می کند.

تعریف اتفاقی در نزد فیلسوف: اتفاقی چیزی است که سببش ناشناخته باشد. مثلا ما از خانه بیرون رفتیم و انتظار دیدن زید را نداشتیم چون مسیر زید از این خیابانی که ما می رفتیم نبود زیرا زید همیشه از طرف یگری می رفت. اما امروز زید را در این خیابانی که توقع دیدانش را نداشتیم مشاهده کردیم. در این صورت می گوییم «اتفاقا زید را دیدیم». «اتفاقا» یعنی عرف می گوید زید بدون جهت به اینجا آمده است. اما فیلسوف می گوید جهتی داشته که جهت آن نامانوس بوده. همیشه مسیر زید از آن طرف بوده چون یک خیالی داشته اما الان خیال دیگری کرده و از این طرف آمده. این فکر دوم علت شده ولی ما با این علت، مانوس نبودیم لذا فکر می کنیم امر، اتفاق افتاده است. یعنی علتی دارد که نامعلوم می باشد اگر تفحص کنیم آن علت را می یابیم.

ص: ۴۶۰

پس اتفاقی، چیزی است که علتش کشف نشده است اگر جستجو شود معلوم می گردد نه اینکه ماهیت علت کشف نشده بلکه وجودش هم کشف نشده. ما فقط همین را می دانیم که چون هیچ کاری بدون سبب انجام نمی گیرد پس این کار، سببی داشته.

حال در تجربه ما سبب را کشف می کنیم. وقتی سبب کشف می شود اتفاقی بودن کنار می رود. این، نه اتفاق عرفی است نه اتفاق فلسفی است. اصلا اتفاقی نیست. بنابراین اگر ما سبب را کشف کردیم امر، اکثری یا دائمی می شود و نمی تواند اتفاقی باشد چون اکثری و دائمی، مقابل اتفاقی اند پس این قیاس که می گوید «کلما کان اکثریا او دائمیا لا یکون اتفاقیا» صحیح است. چون اکثری و دائمی آن چیزی است که علتش کشف شود و اتفاقی آن چیزی است که علتش کشف نشود. و ما اطمینان به وجود علتش نداریم و نمی دانیم آیا علت دارد یا ندارد؟ البته طبق قانون کلی می گوییم علت دارد ولی الآن برای ما روشن نیست.

گاهی علت را منکر هستیم. این غلط است چون فلسفه، علت را منکر نیست اما گاهی علت را می دانیم موجود است اما نمی دانیم چیست؟ نمی دانیم علت این شی آیا چیزی است که در تمام این مصادیق وجود دارد یا یک عَرَضِ مفارق است؟

در تجربه باید علتی را کشف کرد که در تمام محسوسات و تمام افراد موجود است مثلا بفهمید علت این، طبیعت است ولو طبیعت را ندانید که چیست؟ مثلا علت تسهیل صفرا، طبیعت سقمونیا است ولو ندانیم طبیعت سقمونیا چیست؟ یا علت تسهیل صفراء، لازم سمقونیا است ولو ندانیم لازم سمقونیا چیست؟

پس هر جا که دائمی بودن یا اکثری بودن آمده علت شناخته شده یعنی یقین به وجودش پیدا می شود ولو ماهیتش معلوم نباشد.

اما گاهی می دانیم مثلا تسهیل صفرا به خاطر چیزی است که در سمقونیا می باشد اما آن چیز احتمال دارد عرض مفارق باشد که در این سمقونیا وجود دارد و در سمقونیای دیگر نیست. در اینجا نمی توانیم سرایت بدهیم چون علت، کشف نشده و به صورت اتفاق است. یعنی شاید منشائی که در «الف» وجود دارد در «ب» هم باشد. پس حکم در «ب» به صورت شاید است نه یقینی.

توضیح قیاس خفی در تجربه ۹۲/۱۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح قیاس خفی در تجربه.

«الفعل العاشر فی بیان کیفیه کون الاخص عله لا نتاج الاعم»(۱)

گفتیم تجربه بر دو امر مبتنی است:

۱ ــ رسیدگی به جزئیاتی که حکمی را در پی دارد. یعنی با حس، جزئیاتی را که دارای حکمی هستند رسیدگی می کنیم و می بینیم این جزئی این حکم را دارد. جزئی دیگر هم همین حکم را دارد و هکذا ادامه می دهیم. وقتی احساس مکرر را بدست می آوریم یقین به سبب پیدا می کنیم و با وجود سبب، حکم را یقینی می کنیم مثلا سقمونیا را تجربه می کنیم و می بینیم شرب سقمونیا مفید تسهیل صفرا است. سپس سقمونیای دوم را تجربه می کنیم می بینیم همین حکم را دارد. سپس سقمونیای سوم و چهارم را تجربه می کنیم می بینیم همین حکم را دارد. سپس می گوییم در همه سقمونیا این حکم وجود دارد.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص۹۹، س۱، ط ذوی القربی.

۲- امضا تجربه. امضا تجربه از سه راه ممکن است:

الف: از طریق قیاس خفی وارد شویم و بگوییم «هذا دائمی او اکثری» و «کل ما هو دائمی او اکثری لیس باتفاقی» نتیجه بگیریم «فهذا لیس باتفاقی».

ب: «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز سیّان».

ج: هر چه تجربه بیشتر باشد و موارد بیشتری رسیدگی شود احتمال خلاف در آن کمتر است تا وقتی که احتمال خلاف را به

صفر برسانیم و بگوییم مطلب یقینی شد.

تجربه مفید یقین است به وسیله دو چیز:

۱ ــ رسیدگی به جزئیات و احساس جزئیاتی که حکم را در پی دارند.

۲ ــ ضمیمه کردن قیاس خفی یا قاعده «حکم الامثال» یا حساب احتمالات.

بعداً در تجربه جزئیات اشکالی مطرح شد که حس خطا می کند. جواب این را دادیم. رسیدیدم به این کبراهایی که می توانند ضمیمه شوند و تجربه را یقینی کنند. یکی از آن کبری که «حکم الامثال» بود و کبرای دیگر که حساب احتمالات بود را رسیدگی کردیم الان می خواهیم کبرای سوم که قیاس خفی بود را بررسی کنیم.

توضیح قیاس خفی در تجربه: ما می گوییم «هذا دائمی او اکثری» این تردید به دائمی یا اکثری برای چیست؟ در موارد مختلف، اختلاف درست می شود یعنی در یک مورد ممکن است حکمی که عائد ما می شود اکثری باشد و در یک مورد ممکن است حکمی که عائد ما می شود دائمی باشد.

توضیح: در همه جا ما کشف سبب می کنیم و سبب وقوع این حکم را بدست می آوریم یعنی می گوییم علت اینکه سقمونیا تسهیل صفرا می کند طبیعت یا لازم طبیعت آن است اگر چه طبیعت و لازم طبیعت را نمی دانیم چیست؟ اما در مواضعی این طبیعت می تواند به مانع برخورد کند و تسهیل صفرا نکند و چون وقوع مانع کم اتفاق می افتد لذا اینطور می گوییم که طبیعت اکثراً منشا تسهیل صفرا است. اما درمواضعی مانع وجود ندارد مثلا در عالم افلاک مانعی وجود ندارد. اگر فلک، تجربه شد و دیده شد که حکمی را در پی دارد میتوان گفت این حکم دائمی است.

آنچه مهم است این مطلب است که الان می خواهیم بیان کنیم «البته این مطلب در هر سه کبری _ قیاس خفی، حکم الامثال، حساب احتمالات - می آید ولی در قیاس خفی راحت تر فهمیده می شود.»

آیا ما ابتداءً با تجربه موارد خاص «یا به تعبیر دیگر جزئیات» به سبب می رسیم و با داشتن سبب می گوییم این امر اکثری یا دائمی است یعنی آیا ابتدا سبب را کشف می کنیم بعداً می گوییم این حکم دائمی یا اکثری است یا ابتدا دائمی بودن یا اکثری بودن حکم را کشف می کنیم سپس از اینجا به سبب می رسیم و سبب برای ما حاصل می شود؟ بالاخره هم سبب برای ما کشف شده «که مثلا طبیعت سقمونیا است» هم حکم «که تسهیل صفرا است» اکثری یا دائمی بوده. سوال این است که کدام یک از این دو در نزد ما حاصل است؟

ص: ۴۶۴

در خارج، تقدم وتاخری نیست یعنی سبب وجود دارد وهمین سبب باعث شده که حکم، اکثری یا دائمی باشد. اما در کشف کردن آیا سبب مقدم است یا حکم مقدم است.

در بعضی عبارات اینطور است که از اکثری بودن تجربه یا دائمی بودن تجربه، سبب کشف می شود. مثلا- عبارت شیخ در صفحه ۹۵ سطر ۵ فرموده «اقول انه لما تحقق... یوجبه السقمونیا طبعا» که سقمونیا را تجربه کردیم و حکم اسهال صفرا را در آن دیدیم و این که سقمونیا عامل تسهیل صفرا است به وسیله رسیدگی کردن کثیری از موارد می باشد و لذا امری اتفاقی نیست. بعد از اینکه فهمیدیم اکثری یا دائمی است معلوم می شود که تسهیل صفرا چیزی است که طبیعت سقمونیا آن را اقتضا می کند یعنی ابتدا تجربه ی کثیر کردیم و به سبب رسیدیم. پس دائمی بودن و اکثری بودن ابتدا روشن می شود بعداً پی می بریم که این حکم مستند به سبب است.

اما در توضیحاتی که بنده «استاد» دادم اینطور گفتم که چند مورد را نگاه می کنیم و می بینیم تخلف نکرده و حکم «تسهیل صفرا» در همه موارد اتفاق افتاد پی به سبب می بریم که آن سبب، طبیعت سقمونیا یا لازم طبیعت است. در اینصورت بیان می کنیم که تسهیل صفرا دائمی است یا اکثری است.

گفته شده که کلام فارابی مثل کلام ابن سینا است. بنده موفق نشدم به کلام فارابی مراجعه کنم ولی طبق نقلی که شده کلام فارابی مثل کلام ابن سینا است یعنی فارابی هم معتقد است که ابتدا به دائمی بودن یا اکثری بودن می رسیم بعداً حکم را مستند به سبب می کنیم. لذا آنچه که بنده «استاد» توضیح دادم هم مخالف با کلام مصنف و هم مخالف با کلام فارابی است.

ص: ۴۶۵

اگر ما تجربه اکثری کردیم و اکثر موارد را تجربه کردیم یا تجربه دائمی کردیم وهمه موارد را تجربه کردیم و در همه جا تسهیل صفرا اتفاق افتاد. سوال می کنیم که چه احتیاجی به کشف سبب داریم؟ سبب، همان فایده را به ما می دهد که تجربه به ما داده است یعنی سبب به ما می فهماند که تسهیل صفرا باید در همه جا اتفاق بیفتد و باید یقین پیدا کنیم. هکذا بر عکس این را می گوییم که اگر کشف سبب کردیم می فهمیم که دائمی یا اکثری است چه احتیاجی به تشکیل قیاس خفی داریم؟ پس به نظر می رسد یکی از این دو حالت، لغو است.

جواب: یقینا مراد مصنف این نیست که تمام موارد را تجربه کنیم چون تمام موارد در اختیار ما نیست. مواردی که می خواهند تجربه شوند مواردی است که در زمان ما هست اما زمان قبل از خودمان و زمان بعد از خودمان را تجربه نمی کنیم. از طرفی فقط مواردی که در مکان خودمان است را تجربه می کنیم و لذا به خیلی از تجربه ها دسترسی پیدا نمی کنیم. چطور مصنف می فرماید اکثر موارد یا همه موارد را تجربه می کنیم؟ مصنف نفرموده «اکثر موارد را تجربه می کنیم» بلکه فرموده «تکرار کثیر می کنیم». و وقتی تکرار کثیر کردیم کشف سبب می شود و طبیعت را کشف می کنیم و در جایی که کشف سبب می شود حکم می کنیم که دائمی یا اکثری است نه اینکه ابتدا دوام و اکثری بودن ثابت شود بعداً کشف سبب شود بلکه با موارد کثیر، کشف سبب می شود و وقتی کشف سبب شد حکم می کنیم به اینکه دائمی یا اکثری است. چون اگر طبیعت مربوط به عالم عنصر باشدکه مبتلی به مانع است حکم می کنیم به اکثری بودن و اگر طبیعت، طبیعت فلک باشد که مبتلی به مانع نمی شود حکم می کنیم به دائمی بودن. ولی بالاخره باید از تکرار کثیر، کشف سبب کنیم و از کشف سبب، حکم به دائمی بودن یا اکثری بودن بکنیم اما آنچه که مهم است همان مطلبی است که قبلا گفتیم: لازمه استناد این حکم «تسهیل صفرا» به طبیعت، اکثری بودن یا دائمی بودن این حکم است. یعنی در واقع وقتی که کشف سبب می کنید در همان لحظه دائمی بودن یا اکثری بودن کشف شده است. اینطور نیست که دو مطلب داشته باشیم:

ص: ۴۶۶

۱ ـ دائمی بودن یا اکثری بودن.

۲ ـ کشف سبب. بلکه کشف سبب، عبارت اخری دائمی بودن و یا اکثری بودن است. گاهی سوال می شود که وقتی کشف سبب کردید چه احتیاجی به تشکیل قیاس خفی دارید؟ جواب داده می شود که قیاس خفی تشکیل می شود. لازم نیست ما آن را تشکیل بدهیم. به محض اینکه کشف سبب شد قیاس خفی، تشکیل می شود. در واقع هم قیاس خفی است هم سبب است.

بنابراین چه بگویید ابتدا اکثری بودن و دائمی بودن بدست می آید، چه بگویید ابتدا کشف سبب بدست می آید فرقی ندارد چون این دو لازم هم هستند واز یکدیگر جدا نیستند آنچه که برای ما اتفاق می افتد کشف سبب است اما با تکرار کثیر نه با تکرار اکثر، چون تکرار اکثر در اختیار ما نیست.

پس چه بگویید قیاس خفی، تجربه ما را تکمیل می کند و چه بگویید کشف سبب، تجربه ما را تکمیل می کند یکی است.

آیا تجربه جزء مبادی است ۹۲/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ ـ آیا تجربه جزء مبادی است.

۲ ـ بیان کیفیت اینکه چگونه اخص علت برای اثبات اعم بر مادونِ اخص می شود.

«الفعل العاشر فی بیان کیفیه کون الاخص عله لا نتاج الاعم»(۱)

نکته مربوط به تجربه: مرحوم خواجه و تبع ایشان مرحوم علامه بر تجربه اشکال کردند. البته اشکال آنها منحصر به تجربه نیست. در بعضی از بدیهیات دیگر هم این اشکال وارد می شود ولی چون بحث ما در تجربه است اشکال را در تجربه بیان می کنیم.

ص: ۴۶۷

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص۹۹، س۱، ط ذوی القربی.

اشکال: تجربه از مبادی نیست. توجه کنید که هیچکدام از این دو بزرگوار یقینی بودن تجربه را منکر نیستند. بلکه مبدأ بودن تجربه را منکرند. مبدأ در منطق عبارت از قضیه ای است که احتیاج به اثبات ندارد بلکه ابتداء مورد قبول است و بیّن بنفسه است که ۶ قضیه جزء مبادنی بودند و یکی از آنها مجربات بود. مرحوم خواجه، مبدا بودن مجرّب را قبول ندارد اما مفید یقین بودنش را قبول دارد. مصنف معتقد است که تجربه مفید یقین است و در فصل نهم از برهان شفا اثبات کرد که تجربه مفید یقین است. مرحوم خواجه و مرحوم علامه حلی با این قضیه مخالف نیستند و بر مصنف اعتراضی نمی کنند زیرا آنها هم تجربه را یقینی می دانند ولی این مشهور است که تجربه از مبادی است. این مشهور را مرحوم خواجه و علامه حلی ایراد می کنند و

می گوینـد تجربه از مبـادی نیست چون قیـاس خفی آن را اثبـات می کنـد و چیزی که اثبـات شود از مبادی نخواهـد بود چون مبیّن بالـدلیل می شود و مبیّن بالـدلیل، از مبادی نیست بلکه بایـد مبیّن بنفسه باشـد تا از مبادی شود. این کلام مرحوم خواجه و مرحوم علامه حلی است بنـده «اسـتاد» در جلسه گذشـته کلام این دو بزرگوار را رد کردم ولی الان میخواهم بیان کنم با یک نظر کلام این دو بزرگوار صحیح است و با نظر دیگر کلام مشهور صحیح است.

توضـیح بحـث: تجربـه را چگـونه تعریـف می کنیم؟ گـاهی تجربه را مرکب از تفحص جزئیـات وقیـاس خفی قرار می دهیم و میگوییم تجربه عبـارتست از: تفحص جزئیات و اینکه حاصل تفحص، اتفاقی نبود «یعنی قیاس خفی را بکار گرفتیم». اما گاهی قیـاس خفی را جزء تجربه قرار نمی دهیم و فقـط تفحص جزئیـات را تجربه می نـامیم. مرحوم خواجه و مرحوم علامه تجربه را تعریف به تفحص جزئیات میکننـد و با قیاس خفی آن را تکمیل واثبات می کننـد در اینصورت جا دارد که بفرمایند تجربه بیّن بنفسه نیست بلکه به کمـک دلیل ثابت می شود. اما مشـهور، تجربه را مرکب از تفحص جزئیات و قیاس خفی می داننـد و این مرکب با چیز دیگری اثبات نمی شود بلکه بیّن بنفسه است یعنی خود مرکب با داشـتن این دو جزء، بیّن می شود و لازم نیسـت امر سومی بیاوریم و آن را اثبات کنیم. پس تجربه جزء مبادی می شود.

ص: ۴۶۸

حال باید بررسی کرد که کدام نظر بهتر است؟ در وقتی که ما فرق بین حسیات و استقرائیات و تجربیات را می گفتیم اینطور بیان کردیم که در حسیات، قیاس خفی وجود ندارد و حکم کلی تولید نمی کند. در استقرائیات گفتیم قیاس خفی وجود ندارد و حکم کلی تولید می کند. در تجربه گفتیم هم قیاس خفی دارد و هم حکم کلی تولید می کند. فارق بین تجربه و دو مورد دیگر، قیاس خفی بود. اگر فارق را بیرون از ذات قرار بدهید معنایش این است که تجربه به لحاظ ذاتش با حسیات واستقرائیات فرق ندارد بلکه به لحاظ امر بیرونی فرق می کند پس ذات این سه، یکی می شود و اگر این فارق را جزء ذات تجربه قرار دادیم در اینصورت ذات تجربه با بقیه فرق می کند.

سوال: کدام یک بهتر است آیا فارق را بیرون از تجربه قرار بدهیم یا درون تجربه قرار بدهیم؟

جواب: به نظر می رسد اگر درون تجربه قرار بدهیم بهتر است چون تجربه ذاتا با حسیات و استقرائیات فرق می کند. پس شاید نتوانیم کلام مرحوم خواجه و مرحوم علامه را تایید کنیم. شاید هم تایید کنیم.

از اینجا وارد در فصل دهم می شویم:

در فصل دهم دو اشکال مطرح است که این دو اشکال با یک جواب، بیان می شود عبارت «فی بیان کیفیه کوی الاخص» اشاره به اشکال اول دارد و عبارت «ابانه الفرق» اشاره به جواب دارد.

ص: ۴۶۹

بیان اشکال اول در ضمن مثال: به این مثال توجه کنید «الانسان حیوان» و «کل حیوان جسم» نتیجه می گیریم «فالانسان جسم». حیوان بودن را حد وسط قرار دادیم و ادعا کردیم که حیوان، سبب برای ثبوت اکبر «جسم» برای اصغر «انسان» است. یعنی به توسط حیوان، جسم بودن را برای انسان ثابت کردیم واز سبب، پی به سبب بردیم.

بیان اشکال اول به صورت کلی: حیوان، اخص از جسم است و انسان، مادونِ اخص است «یعنی در تحت اخص ـ حیوان ـ است» ما از طریق اخص «حیوان»، ثبوت اعم «جسم» برای ما دون اخص «انسان» را نتیجه گرفتیم.

اشکال اول این است که این ثبوت چگونه است؟ به سائل می گوییم اشکال را توضیح بده. سائل توضیح می دهد.

توضیح اشکال: جسم، جزئی از حیوان است، چون در تعریف حیوان می گوییم «جسم نام متحرک بالاراده حساس» که «جسم» را در تعریف حیوان اخذ می کنیم پس جزء حیوان است. اگر بخواهیم حیوان «که کل است» را بشناسیم باید اجزایش را بشناسیم پس جسمیت را قبل از حیوانیت باید بشناسیم بعداً حیوان را به توسط جسم بشناسیم بنابراین شناخت حیوان، موخر از شناخت جسم است. چگونه در این قیاس که بیان کردیم حیوان، سبب برای شناخت جسمیت انسان قرار داده شد. در حالی که جسم باید مقدم بر حیوان شناخته شود.

با این توضیحات، عنوان فصل روشن شد.

توضیح عبارت

«الفعل العاشر فی بیان کیفیه کون الاخص عله لانتاج الاعم علی ما دون الاخص»

ص: ۴۷۰

سائل سوال می کند که چگونه اخص علت برای انتاج اعم می شود؟ مصنف می خواهد بیان کیفیت کند تا جواب سوال سائل را بدهد.

ترجمه: در بیان اینکه اخص «حیوان» چگونه علت برای نتیجه گرفتن اعم «جسم» برای مادون اخص «که انسان است» می شود.

«و ابانه الفرق بین الاجناس و المواد و بین الصور و الفصول»

جواب اجمالی از اشکال: آن جسمی که جزء حیوان است جسم به معنای ماده است و جسمی که متفرع بر حیوان است و از طریق حیوان باید شناخته شود جسم به معنای جنس است.

ترجمه: آشکار کردن و اظهار فرق بین اجناس و مواد و بین صور و فصول «یعنی بیان می کنیم که ماده با جنس چه فرقی دارد. صورت با فصل چه فرقی دارد. با بیان فرق معلوم می شود که کدام حیوان می تواند حد وسط قرار بگیرد و کدام حیوان نمی تواند حد وسط قرار بگیرد. ما بیان می کنیم که اگر بین ماده و جنس فرق بگذاریم متوجه می شویم که کدام یک را می توان حد وسط قرار داد. با این دو بیان فرق، دو اشکال جواب داده می شود».

«فاقول: انه مما یشکل اشکالا عظیما ان الحیوان کیف یکون سببا لکون الانسان جسما»

از اشکالات سختی که در مساله وارد می شود این است که حیوان چگونه سبب است برای نتیجه «مراد از نتیجه، کون الانسان جسما است» چون قبلا گفتیم حد وسط، سبب اکبر نیست اگر چه ممکن است سبب باشد ولی لازم نیست سبب باشد آنچه لازم است این است که سبب ثبوت اکبر برای اصغر باشد حال چه سبب، اکبر هم باشد یا نباشد. در اینجا حیوان، سبب ثبوت جسمیت برای انسان است.

«علی ما ادعینا من ذلک»

چنانکه ما قبلا سبب بودن حیوان را ادعا کردیم، «یعنی سبب بودن حد وسط برای نتیجه را ادعا کردیم به عبارت دیگر سبب بودن حد وسط برای ثبوت اکبر للاصغر را ثابت کردیم. در فصل سابق و اسبق گفتیم یقین از ناحیه سبب می آید اگر حد وسط، سبب شد قیاس، مفید یقین می شود.

حال در این مثال «الانسان حیوان، و کل حیوان جسم، فالانسان جسم» ادعا می کنید که از طریق سبب پیش رفتید چگونه می شود که از طریق سبب پیش بروید در حالی که این اشکال وارد می شود.

«من ذلک»: مراد از «من» می تواند تبعیضیه باشد ولی بهتر است که تبیینیه باشد. اکر تبعیضیه بگیریم اینطور معنی می شود: چنانکه ادعا کردیم بعض از این مطالب را. اگر تبیینیه بگیریم اینطور معنی می کنیم: بنابر آنچه ادعا کردیم که بیان بود از پس بردن از سبب به مسبب یا پی بردن از حیوان به اینکه انسان، جسم است.

«فانه ما لم یکن الانسان جسما لم یکن حیوانا»

بیان اشکال این است که مادامی که انسان، جسم نباشد حیوان نیست. چون حیوان، جسم است واگر انسان بخواهد حیوان باشد باید جسم باشد تا بعداً بتوانیم بگوییم حیوان است. حیوان، حساس است اگر انسان بخواهد حیوان باشد باید حساس باشد تا حیوان باشد. لذا وقتی قیاس تشکیل می دهیم می گوییم «الانسان حیوان، و کل حیوان حساس، فالانسان حساس» اگر به جای جسم، حساس قرار بدهیم باز همین اشکال وارد می شود پس شناخت حیوان متوقف بر شناخت حساس و جسم است. چطور حیوان را سبب شناخت قرار می دهید در حالی که این دو باید سبب شناخت حیوان قرار داده بشوند نه اینکه حیوان سبب شناخت جسم و حساس برای انسان شود؟

ص: ۴۷۲

«و کیف یکون سببا لکون الانسان حساسا و ما لم یکن الانسان حساسا لم یکن حیوانا»

از اینجا دوباره همین اشکال را بیان می کند ولی آن را تطبیق بر مثال دیگر می کند. در مثال اول، جسم را به توسط حیوانیت برای انسان ثابت می کرد اما در مثال دوم، حساس را به توسط حیوانیت برای انسان ثابت می کند.

در هر دو مثال، حیوان را حد وسط قرار می دهیم اما در یکی اکبر، جسم است و در دیگری، حساس است.

مصنف دو مثال زد چون یک مثال در جنس مطرح می شود و یک مثال در فصل مطرح می شود و به عبارت دیگر یک مثال در ماده مطرح می شود و یک مثال در صورت مطرح می شود.

ترجمه: چگونه حیوان، سبب می شود برای اینکه انسان، حساس باشد در حالی که اگر انسان، حساس نباشد حیوان نیست «یعنی حساس بودن مقدم بر حیوان بودن است چطور حیوان را وسیله شناخت مقدم قرار می دهید».

تا اینجا دو مثال زد و بیان کرد که جسمیت و حساسیت مقدم بر حیوانیت است. حال با عبارت بعدی می خواهد این ادعا «تقدم حساسیت و جسمیت بر حیوان» را معلَّل کند.

«لان الجسمیه و الحس سببان لوجود الحیوان»

چون جسمیت و حس دو سبب برای وجود حیوان هستند چون جزء حیوان هستند و هر جزء، سببِ ناقصِ تحقق کل است و همه اجزاء سبب تامه برای تحقق کل هستند.

«فما لم يوجد الشی لم يوجد ما يتعلق وجوده به»

ضمير «وجوده» به «ما» در «ما يتعلق» بر می گردد که مراد مسبب است و ضمير «به» به «شیء» که سبب است بر می گردد.

اگر شيئی هنوز يافت نشود وابسته به آن شی هم يافت نشده است يعنی اگر دو شی داريم که يکی وابسته به ديگری است تا وقتی که سبب نيايد وابسته «يعنی مسبب» هم نمی آيد. پس ابتدا بايد سبب بيايد بعداً مسبب بيايد. سبب در مثال، جسم و حساس است پس ابتدا بايد جسم وحساس بيايد بعدا حيوان بيايد، اما شما حيوان را ابتدا می آوريد و به توسط آن، جسم و حساس می آيد.

ترجمه: مادامی که شیء «يعنی سبب» موجود نشد، يافت نمی شود مسببی که وابسته است وجود مسبب به اين سبب. «پس حساس و جسميت بدون حيوان حاصل نمی شود ابتدا بايد سبب بيايد تا مسبب بيايد. ابتدا بايد جسميت و حساسيت بيايد تا حيوان بيايد. نمی شود ابتدا حيوان بيايد بعداً جسميت و حساسيت بيايد در حالی که در اين قياسی که تشکيل داديد ابتدا حيوان را آورديد بعداً جسميت و حساسيت را آورديد.

صفحه ۹۹ سطر ۸ قوله «و ايضا»

بيان اشکال دوم: انسان مرکب از جسم و نفس است. شما جسم و ناطق را بر انسان حمل می کنيد و می گوييد «الانسان جسم يا الانسان ناطق» يعنی جزء را بر کل حمل می کنيد و حمل جزء بر کل مثل حمل واحد بر اثنان است. همانطور که حمل واحد بر اثنان غلط است حمل جزء بر کل هم غلط است پس حمل جسم يا ناطق بر انسان بايد غلط باشد در حالی که حمل صحيحی است.

ص: ۴۷۴

جواب از این اشکال با فرق بین ماده و جنس یا صورت و فصل داده می شود و می گوییم.

خلاصه جواب: آنچه که حمل نمی شود و جزء می باشد ماده است و آنچه که حمل می شود جنس است. آنچه که حمل نمی شود و جزء می باشد صورت است و آنچه که حمل می شود فصل است.

توضیح عبارت

«و ایضا اذا کان معنی الجسم ینضم الی معنی النفس فیکون مجموعهما _ لا واحد منهما _ حیوانا»

این عبارت، شرط برای «اذا» است و عبارت «فکیف یحمل» جواب است.

«ایضا»: یعنی اشکال دیگری علاوه بر اشکال اول می کنیم که این اشکال هم اشکال عظیمی است.

ترجمه: اگر معنای جسم منضم به معنای نفس می شود مجموع این دو، حیوان می شود نه یکی از این دو «چون یکی از این دو، جزء حیوان است نه خود حیوان».

توجه کنید که مصنف می فرماید اگر معنای جسم را به معنای نفس ضمیمه کنید در حالی که ما در گفتار خودمان، لفظ را ضمیمه می کنیم یعنی لفظ «ناطق را به لفظ «جسم» می چسبانیم و می گوییم «جسم ناطق» و از آن تعبیر به «انسان» می کنیم. ولی لفظ حاکی از معنی است چون علم منطق به لفظ کاری ندارد. علم منطق درباره معنی بحث می کند یعنی علم منطق می گوید معنای موضوع اگر با معنای محمول مرتبط شود قضیه حملیه بوجود می آید معنای مقدم اگر با معنای تالی مرتبط شود قضیه شرطیه بوجود می آید. مصنف چون به صورت دقیق حرف می زند تعبیر به این نکرده «اگر جسم را با نفس ضمیمه کردی» چون جسم و نفسِ لفظی اگر به هم ضمیمه شوند چیزی درست نمی شود مگر یک قضیه لفظیه. آنچه که در علم منطق معتبر است معنای جسم و معنای نفس است و اگر این دو معنی ضمیمه شوند معنای حیوان درست می شود.

ص: ۴۷۵

«فکیف یحمل الجسم علی الحیوان فیکون کما یحمل الواحد علی الاثنین؟»

این عبارت، جواب برای «اذا کان» است.

ترجمه: اگر معنای جسم با معنای نفس ضمیمه شدند و در نتیجه از مجموع اینها «نه از واحد اینها» حیوان درست شد چگونه جسم «که جزء است» را بر حیوان «که کل است» حمل می کنید. این حمل کردن مانند حمل واحد بر اثنین است که جایز نیست.

مصنف با این عبارت مثال برای حملِ جنس زد.

«و کذلک کیف تحمل النفس علی الحیوان فیکون کما یحمل الواحد علی الاثنین؟»

مصنف با این عبارت مثال برای حمل فصل یا صورت بر حیوان می زند.

ترجمه: همچنین این سوال مطرح است که چگونه نفس را بر حیوان حمل می کنید «با اینکه نفس، جزء حیوان است» که در اینصورت مثل این است که واحد را بر اثنتین حمل کردید.

جواب از دو اشکال «اشکال اول: اخص حد وسط قرار داده می شود تا اعم برای مادون اخص ثابت شود ۹۲/۱۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جواب از دو اشکال «اشکال اول: اخص حد وسط قرار داده می شود تا اعم برای مادون اخص ثابت شود. کیفیت ثبوت چگونه است؟ اشکال دوم: وقتی حیوان بر انسان حمل می شود یعنی جزء بر کل حمل می شود، در حالی که ممکن نیست جزء بر کل حمل شود»

«فنقول: ان هذا کله یحل اذا عرفنا الجسم الذی هو ماده»(۱)

ص: ۴۷۶

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص۹۹، س۱۱، ط ذوی القربی.

نکته مربوط به فصل ۹: در آخر فصل ۹ بین محسوس و مستقری و مجرب فرق گذاشتیم و درباره محسوس گفتیم «لا یفید رایا کلیا».

سوال: اگر محسوس مفید رای کلی نباشد «یعنی به صورت قضیه کلیه نتواند ارائه شود چگونه از مبادی قیاس و برهان قرار داده می شود؟

جواب: ما در قیاس می توانیم از قضیه جزئیه استفاده کنیم اما در برهان ناچار هستیم که از کلیات استفاده کنیم بنابراین

محسوس می توانـد از مبـادی قیـاس باشـد و مشـکلی نـدارد. اگر بخواهیم آن را مبـدا برهـان قرار بـدهیم بایـد آن را کلی قرار بـدهیم. کلی شدنش به این صورت است که عقل وارد می شود و محسوس را معقول می کند یعنی ما یکبار با لامسه یافتیم که این نـار، حار است. دوباره با لامسه خودمان یافتیم که نارِ دوم هم، حار است. سـپس عقل ما وارد شـد و گفت «کل نار حاره». این عبارت می توانـد مبـدأ برهان قرار بگیرد در حالی که «هذه النار حاره» هم می توانست مبدا قیاس قرار بگیرد اما مبدا برهان نمی تواند قرار بگیرد.

پس آن محسـوس بعـد از اینکه معقـول شـد مبـدا برهـان قرار می گیرد و چـون از محسوس گرفته شـده به آن محسوسـات می گوییم.

مصـنف دراین مساله می خواهـد فرق بین محسوس و مسـتقری را بگویـد لذا تعبیر به «لا یفید رایا کلیا» می کند. دقت شود که مصـنف نمی خواهد محسوسـی را که مبدا برهان است توضیح بدهد بلکه محسوس را به طورمطلق می خواهد بیان کند و فرق بین مسـتقری و مجرب را ذکر کنـد. محسـوس به نحو مطلق، رای کلی افـاده نمی کنـد امـا اگر این محسوس، معقول شود رای کلی افاده می کنـد و به اعتبار اینکه از حس گرفته شده محسوس نامیده می شود ولی در واقع معقول است. پس آنچه که مفید رای کلی است معقول می باشد و آنچه که محسوس است مفید رای کل نیست.

ص: ۴۷۷

اینکه محسوس بایـد معقول شود در جلـد اول اشارات در نهـج ۶ آمـده است البته نقـل می کننـد که با توضـیح بیشتر در منطق حکمه الاشراق آمده است.

بحث امروز: در این فصل ۱۰، دو اشکال مطرح می شود که باید جواب بدهیم.

اشـکال اول: گـاهی اخص «مثلاـ حیوان» حـد وسـط قرار داده می شود تا اکبر «که اعم است مثل جسم» برای اصـغر «که مادون اخص است مثـل انسـان» ثابت شود مثلا می گوییـد «الانسان حیوان، و کل حیوان جسم، فکل انسان جسم». در این مثال، انسان که اخص از جسم است حـد وسـط قرارداده شـده و بـا این کـار، اعم را که جسم است برای مادون اخص که انسان است ثابت کردید این ثبوت چگونه است؟

حیوان مرکب از جسم و چیز دیگر است و ما بایـد اجزاء مرکب را زودتر از مرکب بشناسـیم. پس جسم را باید قبل از حیوانات بشناسـیم. چطور حیوان وسـیله شناخت جسم و ثبوت جسم برای انسان قرار می گیرد در حالی که حیوان به وسیله جسم شناخته می شود؟

در فصل هفتم مصـنف بیان کرده بود که باید از طریق سـبب به یقین برسـیم فرمود: جسم، سـبب حیوان است پس باید از طریق جسم به ثبـوت الحیـوان للانسـان برسـیم در حـالی که مـا از طریق حیوان به ثبوت الجسم للانسـان می رسـیم. در فصـل ۱۰ این مشـکل را می خواهـد حل کند. یعنی این اشـکال از کلام خود مصـنف و کار مطلق منطقیین درست می شود زیرا مطلبی گفته شده که این مطلب با بعضی از قوانین ناسازگاری دارد و باعث پیدایش این اشکال اول می شود.

ص: ۴۷۸

پس می توان گفت جرقه این اشکال در فصل هفتم زده شده و خود مصنف زمینه را برای این سوال آماده کرده و در همان جا وعـده داده که بعـداً این مطلب را بیان می کنیم. الان به وعـده اش عمل می کنـد. لذا خوب است که به فصل هفتم هم مراجعه شود.

اشکال دوم: وقتی حیوان را بر انسان حمل می کنید یعنی جزء را بر کل حمل کردید «زیرا انسان مرکب از حیوان و ناطق است» یـا مثلاـ وقـتی جسم را بر حیوان حمـل می کنیـد یعنی جزء را بر کـل حمـل کردیـد «چون حیوان مرکب از جسم ـ که حـالت جنسـی دارد ـ و فصـل است در اینصورت جزء بر کـل حمـل می شود درحـالی که ممکن نیست جزء بر کـل حمل شود. پس چگونه جسم را بر حیوان حمل می کنید.

جواب: بیـان کردیم که از هر دو سوال یـک جواب می دهیم. در این جواب، فرق بین مـاده و جنس را ذکر می کنیم. فرق بین صورت و فصل را هم ذکر می کنیم با توجه به این فرق، از هر دو سوال جواب می دهیم. الان می خواهیم وارد بیان فرق شویم و کاری به جواب از این دو سوال نداریم.

مقدمه: در بیان فرق بین ماده و جنس و فرق بین صورت و فصل:

ما ثابت می کنیم آنچه که جزء است جسم به معنای ماده است یا ناطق به عنوان صورت است. یعنی ماده و صورت جزء هستند و اینها را نمی توان بر کل حمل کرد و نمی توان حد وسط قرار داد.

ص: ۴۷۹

اینکه گفتیم «نمی توان ماده و صورت را بر کل حمل کرد» جواب از اشکال دوم است و اینکه گفتیم «نمیتوان ماده وصورت را حد وسط قرار داد» جواب از اشکال اول است.

چون مصنف در ابتدای بحث خودش اشاره ای به فرق می کند و بعدا به تفصیل وارد تبیین فرق می شود لذا ابتدا به صورت اجمالی می گوییم بعداً به صورت تفصیل می گوییم.

بیان اجمالی فرق: ماده یا صورت که جزء ند بر کل حمل نمی شود بلکه جنس و فصل بر کل حمل می شوند پس اینکه در اشکال دوم گفتید که چگونه جزء را بر کل حمل کردید صحیح نیست زیرا جزء بر کل حمل نشده یعنی ماده و صورت حمل نشدند بلکه جنس و فصل بر کل حمل می شوند و آنچه به معنای ماده یا صورت است حد وسط قرار داده نشده بلکه جنس و فصل حد وسط قرار داده شده لذا جواب از اشکال اول داده می شود.

پس به صورت جامع می گوییم ما بشرط لا را حمل نمی کنیم و بشرط لا را حد وسط قرار نمی دهیم. آنچه که حمل می کنیم لا بشرط است و آنچه که حد وسط قرار می دهیم لا بشرط است.

باید بشرط لا و لا بشرط را توضیح بدهیم تا جواب از اشکال روشن شود.

توضیح عبارت

«فنقول ان هذا كله يحل اذا عرفنا الجسم الذى هو ماده و الجسم الذى هو جنس»

ص: ۴۸۰

در جواب از هر دو اشکال می گوییم این شبهه و اشکال به هر دو بخشش حل می شود واز بین می رود زمانی که بشناسیم جسمی که ماده است و جسمی که جنس است «یعنی فرق بین ماده و جنس بگذاریم».

«والحساس و الناطق الذی هو صوره او جزء و الذی هو فصل»

«و الحساس» عطف بر «الجسم الذی هو ماده» است.

و بشناسیم حساس و ناطقی که صورت یا جزء نوع است و حساس و ناطقی که جزء و صورت نیست بلکه فصل است.

فرق گذاشتن به این صورت است که ماده و صورت، بشرط لا هستند و جنس و فصل، لا بشرط هستند.

«صوره او جزء»: یعنی به یک اعتبار تعبیر به صورت می کنی و به یک اعتبار تعبیر به جزء می کنی. البته در خط قبلی هم می توان اینگونه گفت «عرفنا الجسم الذی هو ماده او جزء» یعنی کلمه «جزء» را هم در آنجا می توان آورد.

«و بان لنا من ذلک ان ما کان منه بمعنی الماده او الصوره فلا یحمل البته»

«ذلک»: یعنی با توجه به فرق. ضمیر «منه» به «مما ذکر» بر می گردد و مراد جسم یا حساس و ناطق بود. «بان» عطف بر «عرفنا» است یعنی وقتی دو مطلب روشن شود جواب از اشکال داده می شود و آن دو مطلب عبارتند از:

۱ ــ فرق بین ماده و جنس.

۲ ــ فرق بین صورت و فصل.

ترجمه: با توجه به فرق، برای ما روشن شود که آنچه به معنای ماده یا صورت است و در واقع جزء می باشد حمل بر کل نمی شود. پس اشکال دوم وارد نیست.

«ولا يوخذ حدوداً وسطی بذاتها وحدها»

«لا یوخذ» عطف بر «لا یحمل» است یعنی آنچه که به معنای ماده یا صورت است حد وسط قرار داده نمی شود پس اشکال اول باطل است.

«بذاتها» به این معنی نیست که بلا واسطه حد وسط قرار نمی گیرد ولی مع الواسطه حد وسط قرار می گیرد بلکه «بذاتها» به معنای «تنهایی» است لذا بدنبال آن لفظ «وحدها» را آورده و هر دو کلمه «بذاتها» و «وحدها» به معنای بشرط لا است. وقتی شیئی را بشرط لا ملاحظه می کنید یعنی خود این شیء بشرط لا از اشیای دیگر ملاحظه می شود پس ذات همین شیء، مطرح است و لذا کلمه «بذاتها» به معنای بشرط لای از غیر است یعنی خودش به تنهایی ملاحظه شود و چیز دیگر را دخالت ندهید. پس به جای «بذاتها» و «وحدها» می توان «بشرط لا» گذاشت.

ترجمه: آنچه که بمعنای ماده یا صورت است حد وسط قرار داده نمی شود بذاتها و وحدها «یعنی بشرط لا حد وسط قرار داده نمی شود. آنچه که حدوسط قرار داده می شود لا بشرط است»

«بل کما توخذ العلل حدودا وسطی»

بلکه همانطور که علل را حدود وسطی قرار می دهیم یعنی حدود وسطی را به نحو لا بشرط، علل قرار می دهیم.

مراد از «علل»، علل چهارگانه است که حد وسط واقع می شوند و عبارتند از ماده و صورت و فاعل و غایت. بهترین قیاس این است که اگر اکبر، ۴ علت را دارد هر ۴ تا در حد وسط ذکر شود و گفته شده اگر هر ۴ علت ذکر نشود باید در تقدیر گرفته شود تا قیاس، برهان «لمّ» شود. اما این علل چهارگانه چگونه در قیاس اخذ می شود؟ می فرماید لا بشرط اخذ شود نه بشرط لا. از جمله چیزهایی که در حد وسط اخذ می شود ماده «یعنی جسم»می باشد، پس در حد حیوان، جسم را اخذ می کنیم و حیوان را حد وسط قرار می دهیم. جسم را به عنوان جزء حیوان که ماده و بشرط لا باشد اخذ نمی کنیم بلکه به عنوان جنس و لا بشرط اخذ می کنیم. توضیح این مطالب در آینده می آید.

ص: ۴۸۲

«و علی النحو الذی نبینه بعد»

این عبارت، عطف تفسیر است یعنی به همان نحوه که ما بعداً بیان می کنیم ماده و صورت در حد وسط اخذ می شود.

با این بیان مجمل معلوم شد که نه اشکال اول و نه اشکال دوم وارد شد زیرا با عبارت «و بان لنا من ذلک... البته» اشکال دوم را جواب داد و با عبارت «ولا یوخذ حدودا... نبینه بعد» اشکال اول را جواب داد.

صفحه ۹۹ سطر ۱۵ قوله «فنقول»

بیان تفصیلی فرق بین ماده و جنس و فرق بین صورت و فعل:

مصنف جسم را به عنوان مثال انتخاب کرده و به توسط همین مثال، جواب را بیان می کنند.

جسمرا دو صورت می توان لحاظ کرد:

۱ ـ اگر بشرط لا لحاظ شود به آن ماده می گویند که نه قابل حمل است و نه قابل اینکه حد وسط قرار داده شود.

۲ ـ اگر لا بشرط لحاظ شود به آن جنس می گویند که هم می تواند حمل شود و هم حد وسط قرار داده شود.

توضیح صورت عبارت اول: جسمی که می خواهد ماده باشد به این صورت لحاظ می شود که آن را از اجزاء درونیش مجتمع می کنیم «یعنی از مقوماتش مجتمع می کنیم» وقتی این مجتمع درست شد دور آن را حصار می کِشیم تا چیز دیگری وارد نشود.

جسم را اینگونه تعریف می کنیم: جوهر قابل للابعاد الثلاثه. سپس دور این تعریف، خط می کشیم و نمی گذاریم چیزی مثل ناطق، کبیر، صغیر و ... وارد بر ذات جسم شود. بلکه بر جسم به عنوان عارض می تواند حمل شود. جسم غیر از این دو جزء «۱ ـ جوهر ۲ ـ قابل للابعاد الثلاثه»، جزء دیگر را به عنوان مقوِّم قبول نمی کند اگر چه به عنوان عارض قبول می کند ولی آن عارض، جزء نیست و خارج از ذات است در چنین حالتی گفته می شود جسم که به عنوان ماده است لحاظ شده است. پس ماده، عبارت از جسم است اگر بشرط لا از اضافات داخلی اخذ شود.

ص: ۴۸۳

در صورت هم همینطور است که بایـد بشـرط لا از چیزهای دیگر لحاظ شود از این بیان معلوم شد که ماده، بشـرط لا از اضافه است و نتیجه می گیریم که اگر مـاده، بشـرط لاـ از اضافه داخلی بود پس بشـرط لا از حمل هم خواهـد بود. یعنی بشـرط لا از حمل وقتی می آید که بشرط لا از اضافه داخلی باشد.

نکته: گفته می شود فرق بین ماده و جنس، فرق اعتباری است در حالی که ماده درخارج موجود است و جنس در ذهن موجود است و وجود خارجی با وجود ذهنی فرق اعتباری ندارد بلکه فرق واقعی دارد. چطور می گویند این دو، فرق اعتبار دارند؟

جواب این است که مـاده خـارجی در ذهن می آیـد و ذهنی می شود و مـا مـاده به وجود ذهنی را با جنس می سـنجیم نه ماده خـارجی را، یعنی مـاده را در ذهن می آوریم و مـاده ذهنی می شود و مـاده ذهنی را بـا جنس می سـنجیم، وجود هر دو، ذهنی است پس از نظر وجود بـا هم تفـاوتی ندارنـد. از جهت ذات هم تفـاوتی ندارنـد چون هر دو جسم انـد تفـاوت از نظر لحاظ و اعتبار است.

پس جـایی که می گوینـد فرق بین جنس و مـاده، اعتبـاری است مرادشـان از مـاده، مـاده موجـود به وجود ذهنی است نه مـاده موجود به وجود خـارجی است. همینطور وقتی می گوینـد فرق بین صورت و فصـل اعتباری است مرادشان از صورت، صورت خارجی نیست بلکه صورتی است که به ذهن آمده و وجود ذهنی گرفته است.

توضیح عبارت

«فنقول انا اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول و عرض و عمق»

اگر ما جسم را به این عنوان اخذ کنیم که جوهر است و دارای طول و عرض و عمق است.

«من جهه ما له هذا»

از این حیث که این را دارد یعنی فقط همین را دارد «یعنی جسم، فقط جوهر بودن و دارای طول و عرض عمق بودن را دارد»

«بشرط انه لیس داخلا فیه معنی هو غیر هذا»

ضمیر «فیه» به «جسم» بر می گردد مراد از «هذا» یعنی جوهریت و ذاطول و عرض و عمق است.

بشرطی که در این جسم، معنای دیگری که غیر از این جوهر بودن و دارای طول و عرض و عمق بودن در آن داخل نباشد.

«داخلا»: یعنی در جسم، غیر از این دو مورد «۱ ـ جوهر ۲ ـ ذا طول وعرض و عمق» چیز دیگری داخل نباشد.

«معنی»: مصنف به لفظ کاری ندارد لذا تعبیر به معنی کرد.

«و بحیث لوانظم الیه معنی غیر هذا مثل حس او تغذ او غیر ذلک کان خارجا عن الجسمیه»

«بحیث» متعلق به «اخذنا الجسم» است. «کان خارجا» جواب لو انضم است.

مصنف با این عبارت، مطلب قبلی را با بیان دیگری توضیح می دهد.

ترجمه: به طوری که اگر چیزی دیگر به این جسم ضمیمه شود، بیرون از جسم باقی بماند و داخل در جسم نشود.

ترجمه: اخذ ما طوری باشد که اگر منضم شود به این جسم معنایی که این صفت دارد که غیر ما ذکر است «غیر از جوهریت و غیر از ذا طول و عرض و عمق است»، مثلا مثل حس یا تغذیه ما غیر این موارد، از جسمیت خارج است «یعنی مقوم نیست بلکه عارض است» .

«محمولا فی الجسمیه مضافا الیها_»

آنچه که خارج از جسمیت است دو قسم است:

۱ _ خارج مباین: یعنی چیزی که هیچ ربطی به جسمیت ندارد نه به عنوان عارض و نه به عنوان داخل. مثلا یکی از اوصاف مجرد را اگر بخواهید با جسمیت مقایسه کنید اصلا نمی توانید بر جسم حمل کنید نه به عنوان داخل و نه به عنوان خارج می توانید حمل کنید.

۲ _ خارج از جسمیت است ولی محمول بر جسمیت است مثل تغذی و حس که جزء مقومات جسم نیستند ولی با جسم مناسبت دارند و به خاطر همین مناسبت می توان بر جسم، حمل کرد.

مصنف قید «محمولا فی الجسمه» را آورد تا عبارت «بحیث لوانضم» صحیح شود.

ما گفتیم ضمیمه کردن به عنوان امر داخلی غلط است لذا باید به عنوان امر خارجی باشد اگر بدون مناسبت باشد ضمیمه کردن صحیح نیست لذا باید مناسبتی داشته باشد ولو خارج از جسمیت است ولی بی مناسبت نیست لذا می تواند محمول بالجسمیه باشد. پس با قید «محمولا فی الجسمیه»، آن خارج هایی که نمی توانند محمول باشند نه به عنوان داخل و نه به عنوان خارج را خارج می کند.

«مضافا الیها»: این عبارت نشان می دهد که نحوه حمل چگونه است و مراد از اضافه، اضافه داخلی نیست بلکه اضافه خارجی است.

مصنف سه مطلب بیان کرد و گفت: ۱ _ خارج از جسمیت است «یعنی جزء مقومات نیست» ۲ _ خارج بدون مناسبت نیست بلکه خارج است اما مرتبط است لذا تعبیر به «محمولا عن الجسمیه» کرد ۳ _ این خارجِ مرتبط را چگونه ضمیمه کنیم؟ با عبارت «مضافا الیها» بیان می کند که به نحو اضافه باشد.

ص: ۴۸۶

«كان الماخوذ هو الجسم الذی هو الماده»

ال در الماخوذ برای عهد است یعنی این ماخوذی که تا الان بیانش کردیم جسمی است که به معنای ماده است و نمی توان چیزی بر آن حمل کرد مگر به عنوان امر خارج و عارض، در اینصورت، بشرط لا از اضافات داخلی شد و قهراً بشرط لا از حمل شد.

بیان فرق بین ماده و جنس، و فرق بین صورت و فصل ۹۲/۱۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان فرق بین ماده و جنس، و فرق بین صورت و فصل.

«و ان اخذنا الجسم جوهرا ذا طول و عرض و عمق»(۱)

بحث در حل دو اشکالی داشتیم که در فصل ۱۰ مطرح کرده بودیم. دو اشکال را الان تکرار نمی کنیم.

بیان کردیم که هر دو اشکال را می توانیم با یک جواب، جواب بدهیم.

ما باید بین ماده و جنس فرق بگذاریم همینطور بین صورت و فصل باید فرق بگذاریم. بعد از اینکه فرق گذاشتیم می توانیم هر دو اشکال را جواب بدهیم. وارد در بیان فرق شدیم.

بیان فرق بین ماده و جنس و فرق بین صورت و فصل: ما فرق را بیان می کنیم تا ببینیم کدامیک را می توان حد وسط و محمول قرار داد و کدام یک را نمی توان حد وسط و محمول قرار داد. ما الان به اشکال توجه نمی کنیم و فقط می خواهیم بیان فرق کنیم.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص ۱۰۰، س ۱، ط ذوی القربی.

بیان فرق در قالب مثال: جسم را دو گونه لحاظ می کنیم که در یک لحاظ، ماده می شود و در یک لحاظ، جنس می شود.

لحاظ ماده بودن «جسم»: اگر جسم را به عنوان اینکه این دو قید را دارد لحاظ کنیم ماده خواهد بود ۱ ـ جوهر است ۲ ـ قابل ابعاد ثلاثه است. همین دو قید در ذات جسم دخیل است و مقوّم جنس می باشد و گفته شد مازاد بر این دو قید، چیز دیگری در ذات جسم دخیل نیست.

اینکه می گوییم «دخیل نیست» یعنی جسم را بشرط لا ـ ملاحظه می کردیم. یعنی به شرطی که غیر از این دو، چیز دیگری در ذاتش نیاید. یعنی غیر از جوهریت و غیر از قابلیت ابعاد ثلاثه نداشته باشد. یعنی وقتی این دو چیز در ذاتش آمد نسبت به بقیه

چیزها بشـرط لا باشد یعنی به این شـرط که هیچ چیز دیگر را در ذات خودش راه ندهد. گفتیم اشـیاء دیگر را در ذات خودش راه نمی دهـد ولی گاهی بعضـی اشـیاء را در بیرون از ذات راه می دهد. چرا تعبیر به «بعض اشـیاء» کردیم چون با بعض اشـیاء اصـلا مناسـبت نـدارد. نه اینکه در ذات را ه نمی دهـد بلکه در بیرون از ذات و به عنوان عارض هم قبول نمی کند. مثلا جسم، خصوصیاتِ مجرد را قبول نمی کند.

اما اموری هستند که در ذاتش راه پیدا نمی کنند ولی می توانند به عنوان عارض، کنار آن بیایند و بر آن حمل شوند. پس اگر جسم را اینگونه فرض کنیم که فقط جوهریت و قابلیت ابعاد را داشـته باشد و مازاد بر این را نداشـته باشد بشـرط لا خواهد بود واجازه نمی دهـد مازاد در درونش داخل شود ولو اجازه می دهـد بعضـی از چیزهای دیگر در بیرون به عنوان عارض، کنارش بیاینـد. جسـمی که به شـرط لا ملاحظه شود هیـچ چیز نمی تواند در درونش برود غیر از همان قیدهایی که رفته است. پس هر چه هست بیرون از ذات می باشـد لـذا هیـچ چیز را بر جسمِ اینگونه ای نمی توان حمـل کرد. این جسم را می گوینـد به لحـاظ ماده لحاظ شده و نه چیزی بر آن حمل می شود و نه آن بر چیزی حمل می شود این مباحث را در جلسه قبل بیان کردیم.

ص: ۴۸۸

نکته: البته در جلسه قبل اشاره کردیم که جنس با ماده فرق اعتباری دارد و توضیح دادیم که مراد از ماده، کدام ماده است یعنی بیان کردیم که مراد، ماده ی خارجی نیست بلکه ماده ی ذهنی است زیرا ماده خارجی با جنس، تفاوت به وجود هم دارند زیرا ماده خارجی وجودش، خارجی است و جنس، وجودش ذهنی است و تفاوت وجودها، تفاوت اعتباری نیست.

آن ماده خارجی وقتی تصور شود و ماده ذهنی آن ساخته شود با جنس تفاوت اعتباری دارد چون اختلاف در وجود و ذات ندارند زیرا هر دو جسم اند و در ذهن می باشند فقط اختلاف به لحاظ و اعتبار ما دارند.

اما جسمی که می خواهد به صورت جنس ملاحظه شود چه حکمی دارد؟ می گوییم جسم، جوهری قابل ابعاد ثلاثه است. «در لحاظ قبلی هم می گفتیم، جسم جوهری قابل ابعاد ثلاثه است. ولی جسم را منحصر به همین دوصفت می کردیم و می گفتیم بیش از این دو صفت، چیزی اضافه نکن. هر چه که اضافه شود نمی توان آن را داخل ذات قرار داد باید خارج ذات قرار داد» و اشیاء دیگر هم اضافه می شود و لزومی ندارد اشیاء دیگر به عنوان عرض کنار جسم قرار بگیرد بلکه می توان در ذات جسم هم قرار داد یعنی جسم را اینگونه لحاظ می کنیم: جسم، فقط جوهر قابل ابعاد ثلاثه نباشد بلکه این دو صفت هست حال اگر چیزی هم اضافه شد اشکالی ندارد. و آن چیز ها را درون ذات قرار می دهیم.

ص: ۴۸۹

پس به طور خلاصه در لحاظ دوم جسم اینگونه می گوییم: جسم را لحاظ می کنیم و اجازه می دهیم که مقومات دیگر هم بیاید ولی فقط قید می کنیم که این دو مقوم «جوهریت _ قابل ابعاد ثلاثه» را از دست ندهد چه مقومات دیگر بیاید چه نیاید. اما در لحاظ قبلی می گفتیم این دو مقوم را از دست نده و مقومات دیگر را هم نیاور.

سوال: مقومات دیگر به چه صورت می آید؟ آیا جسم غیر از این دو مقوم، مقوم های دیگر هم دارد؟

جواب: اگر جسم را جنس قرار دهید مقوم دیگر برای آن پیدا می شود چون این جنس، متحصِّص شده یعنی حصه حصه می کنید و هر حصه ای در نوعی قرار می گیرد. اگر چه فصل، این جنس را تقسیم کرد ولی آن حصه را تقویم می کند. جسمی که در حیوان آمده حصه ای از جسم است و جسمی که در نبات است حصه دیگر است. جسمی که در جماد است حصه سوم است. آن خصوصیت حیوانی و خصوصیت نباتی و خصوصیت جمادی جسم را حصه حصه و تقسیم کرد و لی هر حصه ای را تقویم کرد. جسم در حیوان، جسم است ولی سه چیز دارد:

۱ _ جوهریت

۲ _ قابل ابعاد ثلاثه

۳ _ نفس حیوانی، که این سومی در لحاظ قبلی جسم نبود و به عنوان مقوّم در جسم قرار نداشت اما الان به عنوان مقومِ جسمیت قرار می دهیم ولی مقوم جسمیت خاص قرار می دهیم. اما چرا تعبیر به «جسمیت خاص» می شود؟ چون جسم اگر ماده باشد فقط جسم است اما اگر جسم، جنس باشد همانطور که گفتیم جنس دائر بین ذا و ذا است یعنی مردد است و می تواند این باشد و می تواند آن باشد. در هر جا که آن را ببریم مقوم دیگر کنارش خواهیم گذاشت. اگر در کنار حیوان ببریم مقومی که نفس حیوان است به آن می دهیم و اگر در نبات ببریم مقومی که نفس نبات است به آن می دهیم و اگر در جماد ببریم مقومی که صورت معدنیه جمادیه است به آن می دهیم.

ص: ۴۹۰

پس جسم در هر کـدام از این سه، مقـومی می گیرد غیر از مقـومی که در دوتـای دیگر است. هنـوز هم جسم است ولی جسـم جنسـی است که می تواند در همه این سه بیاید. این جسمِ ماده به عنوان جزء در این سه می آمد یعنی جسم، جزئی از حیوان و جزئی از جمـاد و جزئی از نبـات بود ولی این جسـمی که به معنـای جنس است جزء نیست بلکه همان جماد است ناقصاً. همان حیوان است ناقصـا. همـان نبـات است ناقصـا. و برای اینکه کامل شود بایـد مقوم دیگر را هم ضـمیمه کنیـد یعنی همان ماهیت جمـاد است اگر بـا صورت نوعیه جمـاد جمع شود جسمِ کامـل تشـکیل می دهـد یعنی همـان ماهیت نبات است اگر با صورت نوعیه نبـات جمع شود جسمِ کامـل تشـکیل می دهـد. پس این جسم چون جنس است می توانـد با همه جسم ها یکی شود «نه اینکه جزء شود» امـا به شـرطی که مقوم دیگری به آن ضـمیمه شود تـا این مجموعه جمـاد شود یـا این مجموعه نبات شود این جسم در هر سه «جماد و نبات و حیوان» وجود دارد ولی برای متعین شدنش نیاز به مقوم دیگر دارد.

امـا در مـاده می گوییم: مـاده با صورت جمع می شود و صورت داخل در قوام ماده نمی شود ماده همیشه جزء مرکب است نه اینکه خود مرکب باشـد ناقصـاً. امـا جنس، خود مـاهیت است ناقصا یعنی ماهیت ناقصه است و با مقوم دیگر کامل می شود اما مـاده، چون جزء مرکب است نمی توان جزء را بر کـل حمـل کرد کل را هم بر جزء نمی توان حمل کرد ولی ماهیت ناقصه را می توان بر مـاهیت کـامله حمـل کرد و مـاهیت کـامله را بر مـاهیت نـاقصه می توان حمل کرد و اگر بخواهی ماهیت ناقصه را کامـل کنیـد یک مقوم دیگر یا چنـد مقوم دیگر که به آن اضافه شود کامل می گردد. این چنین لحاظی برای جسم، باعث می شود که جسم را جنس کند.

ص: ۴۹۱

نتیجه: مـاده، قابـل حمل نیست چون جزء است و اگر حمل شود لازمه اش حمل جزء بر کل یا حمل کل بر جزء لازم می آیـد. اما جنس، جزء واقعی نیست بلکه جزء تحلیلی است. در واقع همان ماهیت است ناقصا. این را می توان حمل کرد.

نکته: در ضمن زید انسانیت حاصل است. در عین اینکه زید، شخصی از انسان است انسانیت را در خودش دارد. نوع انسان هم در عین اینکه نوع است جنس را در خودش دارد. وجود جنس به وجود انواعش است و وجود نوع به وجود اشخاصش است.

توضیح عبارت

«و ان اخدنا الجسم جوهرا ذا طول و عرض و عمق بشرط الا نتعرض لشی آخر البته»

عبارت «کان هذا الماخوذ» که در سـطر ۷ می آیـد جـواب برای «ان» در «ان اخـذنا» است. یعنی اگر جسم را جوهر اینگونه ای اخذ بکنیم جنس می شود.

اگر در جسم دو چیز را اخذ کنیم:

۱ ـ جوهر

۲ ـ ذا طول و عرض و عمق. ولی به شـرط آنکه متعرض شـیء دیگر نشویم یعنی معترض نشویم که شیء دیگر باشد یا نباشد. نه متعرض بودن شـیء دیگر شویم نه متعرض نبودن شـیء دیگر شویم. اگر متعرض بودن شـیء دیگر شویم بشرط شی درست می شود و اگر متعرض نبودن شیء دیگر شویم. بشرط لا درست می شود در حالی که ما می خواهیم لا بشرط باشد.

«و لا توجب ان تکون جسميةٌ لجوهريه مصوره بهذه الاقطار فقط»

ص: ۴۹۲

«مصوره» صـفت برای «لجوهریه» است و «لجوهریه» خبر برای «تکون» است. ما گفتیم جسـمیت حاصل است برای جوهریتی که این صـفت دارد که دارای اقطـار ثلاـثه است. «امـا در فرض قبل گفتیم این صـفت دارد که دارای اقطار ثلاثه است. فقط، یعنی جسمیت، فقط این دو صفت جوهریت و متصف شدن به اقطار ثلاثه داشت»

ترجمه: مـا در اینجـا واجب نمی دانیم که جسـمیت، فقـط برای جوهریت مصوّره باشـد «یعنی ما جسـمیت را فقط برای این چیز قرار نمی دهیم بلکه اجازه می دهیم چیز دیگر هم بیاید»

«بل جوهریه کیف کانت»

بلکه جوهریتی اخـذ می کنیم هر طور که باشـد ولی وصف «جوهریه مصوره بهـذا الاقطـار » حتمـا بایـد بیایـد و مازاد بر این را کاری نداریم.

«و لو مع الف معنی مقوم لخاصیه تلک الجوهریه و صوره»

«صـوره» عطف بر «معنی» است. مراد از «تلـک الجوهریه»، جوهریـتی است که سازنـده جسـمیت بود و آن جوهریـتی، سازنـده جسـمیت بـود کـه متصـف به مصـوره بهـذا الاقطـار بـود. آن جـوهریت می توانـد در نفس ومی توانـد در عقـل باشـد ولی آن جوهریت سازنـده جسم نیست. چون هر جوهریـتی برای سـاختن جسم کـافی نیست. جوهریـتی که این صـفت دارد که مصوره بهـذا الاقطار است سازنده جسم است لذا تعبیر به تلک الجوهریه کرد. ولو با هزار معنی و هزار صورت همراه کنید یعنی داخل آن قرار دهیـد لـذا برای «معنی»، قیـد «مقوم» می آورد و می گوید ولو این جسـمیتی را که برای جوهریت مصوره بهذه الاقطار قرار دادید را همراه با هزار معنی کنید که همه این معانی مقوّم اند.

ص: ۴۹۳

کلمه «خاصیه» را به طور کامل توضیح دادیم و به این صورت گفتیم که جنس را مردد بین انواع کردیم و هر نوعی، همین جسم شد ولی جسم خاص شد. آن را در حیوان بردیم و خاص کردیم. در نبات بردیم و خاصش کردیم. در اینصورت معنای مقوّم، داخل در این خاصیت تلک الجوهریه می شود یعنی همین جوهر در تمام نبات و جماد و حیوان آمد ولی خاص شده بود.

نکته: البته خود جوهریت، عام است ولی وقتی آن را در خاص قرار بدهیم خاص می شود یعنی جوهریت با آوردنِ مقوم، خاص می شود.

«و کان معها و فیها الاقطار»

«واو» حالیه است یعنی جوهریت می آید، صورت دیگر هم می آوریم اما با این جوهریت یا در این جوهریت، سعی می کنیم که اقطار باشد در اینصورت جسمیت درست می شود. پس معنی یا صورت را در این جوهر خاص می آوریم ولی به جوهر بودن اکتفا نمی کنیم بلکه اقطار را هم ضمیمه می کنیم و بر جوهریت اقطار، تحفظ می کنیم حال معنای دیگر اضافه شود یا نشود به آن کاری نداریم.

ترجمه: به شرطی که با این جوهریت و در این جوهریت اقطار حاصل باشد.

چرا مصنف تعبیر به «معها» و «فیها» می کند؟

جوهریت با اقطار چه نسبتی دارند؟ هر دو با هم جسمیت را می سازند پس با هم هستند. اما چگونه با هم هستند؟ به این صورت است که اقطار در جوهریت حلول می کنند. با هم بودن آنها به این است که در یکدیگرند لذا نگفته «معها او فیها» یعنی از لفظ «واو» استفاده نکرده. یعنی مصنف می خواهد بیان کند به این شرط که اقطار را در جوهریت داشته باشید در اینصورت چنین جوهریتی که اقطار در آن هست جسم می شود.

ص: ۴۹۴

«و لکن للجمله اقطار ثلاثه علی ما هی للجسم»

لکن مجموعه باید اقطار ثلاثه را داشته باشد یعنی به جوهریتِ تنها اکتفا نشود و الا جسم درست نمی شود. باید این اقطار ثلاثه باشد همانطور که اقطار ثلاثه برای جسم است برای جوهریت هم باید باشد.

ترجمه: لکن جمله جوهریت که هزار معنی و هزار صورت را می تواند قبول کند» هم باید اقطار ثلاثه را داشته باشد همانطور که برای جسم حاصل است. جوهریتی که با تمام این معانی و صور هزار گانه جمع شده است.

فرق بین ماده و جنس ۹۲/۱۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرق بین ماده و جنس

«و بالجمله ای مجتمعات تکون بعد ان تکون جملتها جوهرا ذا اقطار ثلاثه»(۱)

بحث در فرق ماده و جنس داشتیم. فرق صورت و ماده را بیان می کنیم در بیان فرق، مثالی انتخاب کردیم و فرق را روی همان مثال توضیح دادیم. و آن مثال عبارت از جسم بود. جسم را یکبار به عنوان اینکه ماده باشد لحاظ کردیم و یکبار به عنوان اینکه جنس باشد لحاظ کردیم. در وقتی که ماده بود اینطور لحاظ کردیم که دو قید داشته باشد و غیر از این دو قید، قید دیگری نداشته باشد:

۱ــ جوهر باشد.

۲ــ ذا ابعاد ثلاثه باشد. و در همین جسم را نگه داشتیم و آن را بشرط لا قرار دادیم و گفتیم این دو شرط را داشته باشد اما بقیه را نداشته باشد البته منظور از داشتن و نداشتن این است که در ذاتش داشته باشد و در ذاتش نداشته باشد. به بیرون و خارج کاری نداریم چون ممکن است چیزی را در ذاتش نداشته باشد ولی آن چیز را به عنوان عارض و در بیرون، داشته باشد. ما به ذات و درون جسم کار داشتیم و گفتیم همین دو قید است و چیز دیگری نیست یعنی ذات جسم را اگر بخواهید ملاحظه کنید این دو قید در آن وجود دارد و مازاد بر این دو قید در ذاتش نیست اگر بخواهید مازاد بر این دو قید به آن بدهید باید بیرون از ذاتش قرار بدهید و به عنوان عارض، عارضش کنید و بگویید مثلاـ کتابت دارد ولی کتابت در ذاتش نیست. نگویید «کتابت در ذاتش هست» بلکه بگویید«کتابت دارد» یعنی بگویید «جوهر است» و «ذا ابعاد ثلاثه هست» که «جوهر و ذاابعاد ثلاثه دارد».

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص ۱۰۰، س۴، ط ذوی القربی.

این جسمی که به این صورت، ملاحظه شود ماده نامیده می شود که هیچ چیز را در درون خودش جذب نمی کرد جز آنچه

که به او داده شده

اما جسـمی را ملاحظه کردیم که او هم جوهر و ذاابعاد ثلاثه است ولی آن را مقیـد به این دو قیـد نکردیم و بشـرط لای از این دو قید قرار نداریم بلکه اجازه دادیم بقیه قیود هم بیایند. یعنی نسبت به قیود دیگر لابشرط است یعنی نه شرط وجود بقیه را می کنیم و نه شرط عدم بقیه را می کنیم. ولی اگر بقیه آمدند می توانند در ذات قرار بگیرند.

فارق بین جنس و ماده همین است که در ماده بقیه قیود در ذات نمی آمدنـد اما در جنس، بقیه قیود در ذات می آینـد و الا هر ماده و هم جنس به عنوان عرض، بقیه قیود را می توانـد قبول کننـد پس همه این قیود می تواننـد عرض بر جسم مادی و عرض بر جسم جنسی باشند.

مثلا فرض کنید این جسم را مقید به غذا خورنده و حساس کنیم. در اینصورت جسم حیوانی می شود. زیرا جسم در اینصورت ذاتی می شود که عبـارتست از جسم حیوانی نه جسم مطلق. در اینصورت این جسم را حمـل بر حیوان می کنیم اما جسم مطلق را حمل بر حیوان نمی کنیم جسمی که حیوان نباشد و مطلق به قید اطلاق باشد بر حیوان حمل نمی شود مثل حیوانی که انسان است بر انسـان حمل می کنیم نه مطلق حیوان. یعنی همیشه جنس را از درون، مقیـد می کنیم. جسم هم جنس است و وقتی آن را از درون، مقید کردیم آن را حمل می کنیم. و این مقید کردن تا وقتی ادامه دارد که نوع تشکیل شود. وقتی نوع تشکیل شد بقیه قیود را درون جسم نمی آوریم بلکه بیرون از جسم قرار می دهیم چون عرض هستند و از قبیل عوارض مشخصه می شوند که وارد درون می شوند ولی وارد درون شـخص می شوند اما درون نوع نیسـتند اینها نسـبت به نوع بیرون هسـتند اما نسـبت به شخص درون هسـتند همانطور که این جنس وقتی می خواهد جنس برای نوع شود قیودی که در بیرون هستند به درون خودش می آورد همچنین نوع هم وقتی می خواهد نوع برای شـخص شود تمام قیودی که در بیرون نوع هسـتند و با شـخص در ارتباط انـد به درون می آورد ولی بالاـخره این قیود بیرون از نوع هسـتند اگرچه درون شـخص هسـتند. تـا اینجا فرق بین ماده و جنس گفته شد.

بیان دیگر برای فرق بین ماده و جنس: شاید این بیان از کلمات مصنف در بحثهای آینده بدست بیاید ولی مصنف روی آن تکیه نمی کند.

در ماده، خود جسم به عنوان ماهیت نوعیه ملاحظه می شود و به چیزی نسبت داده نمی شود یعنی گفته می شود جسم جوهری ذا ابعاد ثلاثه است در این صورت لازم نیست بر چیزی حمل شود در اینصورت همین ماهیت نوعیه جسمیه را می توان ماهیت نوعی چیز دیگری قرار داد ولی خودش یک ماهیت نوعیه مستقل است اما یکبار این جسم را با چیزی مقایسه می کنید و می خواهید بر چیزی حمل کنید جسم را با توجه به انتساب به غیر، ملاحظه می کنید مثلا جسم را می خواهید بر حیوان حمل کنید در اینصورت خود جسم ملاحظه نمی شود بلکه جسم منسوبا الی الحیوان ملاحظه می شود در اینصورت که جسم منسوبا الی الحیوان ملاحظه می شود باید همه چیزهایی که با حیوان مرتبط است در جسم قرار داده می شود و آنچه که بیرون از حیوان است بیرون از جسم قرار داده می شود هکذا اگر جسم با انسان ملاحظه شود باید تمام چیزهایی که انسان وارد است درون جسم برود و آنچه که بیرون از انسان است بیرون از جسم قرار داده شود. تا اینجا جسم بشرط لا و لا بشرط را ملاحظه کردیم که جسم بشرط لا ماده است و جسم لا بشرط، جنس است. اما جسم بشرط شی هم داریم یعنی جسم به شرط تغذیه و حس، حیوان است و جسم به شرط تغذیه و حس و نطق، انسان است که این جسم بشرط شیء نوع است. یعنی وقتی این شرائط را به جسم ضمیمه کنیم و آنها را بگیرد نوع درست می شود اما اگر جسم را طوری قرار دادیم که بتواند این قیود را بگیرد یا نگیرد جنس است.

ص: ۴۹۷

توضیح عبارت

«و بالجمله ای مجتمعات تکون بعد ان تکون جملتها جوهرا ذا اقطار ثلاثه»

بعد از «و بالجمله» نقطه ویرگول یعنی «؛» گذشته که باید خط بخورد و قبل از «و بالجمله» باشد. «تکون» تامه است.

البته این عبارت دنباله بحث جلسه قبل است که از سطر اول صفحه ۱۰۰ شروع شده بود.

هر مجتمعی که وجود داشته باشد را ملاحظه می کنیم یعنی مجتمع عبارتست از جوهر و ذا ابعاد ثلاثه و هر چیز دیگری که بود. حال همه این مجتمعات را لحاظ می کنیم ولی سعی می کنیم در همه مجتمعات این دو قید «جوهریت و ذا ابعاد ثلاثه» وجود داشته باشد.

ترجمه: بالجمله هر مجتمعاتی که محقق بشود بعد از این که مجموع این مجتمعات جوهریت و ذا اقطار ثلاثه را داشته باشد.

«و تکون تلک المجتمعات _ ان کانت هناک مجتمعات _ داخله فی هویه ذلک الجوهر»

این مجتمعات، تماما داخل در هویت آن جوهر باشند. بیرون از هویت آن جوهر نباشند چون اگر باشند ماده خواهد بود. پس همه این مجتمعات را درون ذات جسم ببرید. یعنی ذات این جسم بتواند همه را تحمل و قبول کند ترجمه: و می باشد این مجتمعات اگر مجتمعاتی داشته باشیم» اینچنین که داخل در هویت آن جوهر باشند.

«ان کانت مجتمعات»: گاهی می بینیم احتیاج به همین دو قید «جوهریت و ذا ابعاد ثلاثه» داریم مثلا می خواهیم جسم را بر سنگ حمل کنیم فقط همین دو قید را لازم داریم در اینجا مجتمعات نیست. پس موضوع، مشخص می کند که چه چیزهایی را باید درون جسم داخل کنیم الان موضوع که سنگ بود از قبیل جماد است و جماد نیاز به چیز دیگری ندارد اما گاهی جسم را می خواهیم بر حیوان حمل کنیم در اینجا غیر از این دو قید «جوهریت و ذا ابعاد ثلاثه» نیاز به دو چیز دیگر داریم که حساس و متحرک بالاراده بودن است در اینجا مجتمعات درست می شود.

ص: ۴۹۸

همینطور اگر بخواهیم جسم را بر انسان حمل کنیم علاوه بر این چهار قید احتیاج به ناطق هم داریم لذا تعداد مجتمعات زیاد می شود. پس اینکه مصنف فرمود «ان کانت مجتمعات» به خاطر این است که بیان کند اگر مجتمعاتی باشد باید داخل در هویت و ذات جسم بشوند. در این عبارت دو شرط وجود دارد.

۱_ «ان کانت هناک مجتمعات»

۲_ «داخله فی هویه ذلک»

یعنی هم شرط می کند که مجتمعات باشند و هم می گوید حال که مجتمعات هستند داخل در هویت باشند در اینجا حاشیه ای آمده که «الشرط الاول لاصل تحقق المجتمعات و الثانی لدخول المجتمعات فی طبیعه محمول العام» با این توضیحی که دادیم این حاشیه معلوم شد. مراد از «محمول عام» در این حاشیه همان «جسم» است که می خواهد حمل بر حیوان یا انسان شود. پس شرط حمل محمول عام «یعنی جسم» بر حیوان یا انسان این است که آن مجتمعات در طبیعت عام داخل شوند.

«لا ان تکون تلک الجوهریه تمت بالاقطار ثم الحقت بها تلک المعانی خارجه عن الشی الذی قد تم»

قید «داخله فی هویه ذلک الجوهر» قید مهمی است و بیان می کند این مجتمعات باید داخل در حقیقت جسمی که جوهر است باشد.

«لا ان تکون»، قید دوم را تاکید می کند یعنی بیان می کند که این قیود بیرون نمانند. چون اگر این قیود، بیرون از جسم باشند این چنین جسمی، جنس نیست بلکه یا ماده یا نوع خواهد بود.

ص: ۴۹۹

ترجمه: نه اینکه این جوهریت با اقطار تمام شده باشد و یک نوع کامل درست کرده باشد سپس معانی بعدی بیاید و ملحق به این امرِ کامل بشود و بیرون از امر کامل به عنوان عرض باشد «اگر اینطور باشد نوع درست شده نه جنس». شخص زید از ذاتی انسان و عوارض انسان تشکیل شده که این عوارض اگر چه برای انسانیت انسان عارض است ولی برای خود زید عارض نیست بلکه ذاتی است آنچه باعث شده این شخص غیر از آن شخص شود وجود عوارض است و الا اگر عوارض لحاظ نشود زید و عمرو با هم فرق نمی کردند زیرا هر دو انسان بودند پس عوارض شخصیه اگر چه نسبت به نوع، عوارض اند ولی نسبت به شخص، عوارض نیستند اما ما در منطق هیچ وقت شخص را مطرح نمی کنیم لذا هر وقت عارض می گوییم مراد عارض نوع است نه عارض شخص خلاصه اینکه همیشه عارض بعد از بسته شدن معروض می آید یعنی تا معروض بسته نشده عوارض داخل آن می شوند تا شخص شخص نشده این عوارض می آیند تا شخص را درست کنند. تا نوع، نوع نشده این عوارض جنس می آیند تا نوع را درست کنند. نوع که درست شد هر چه که عارض شود بیرون از نوع می شود.

ترجمه: نه اینکه جوهریتی که در جسم بود با ضمیمه شدن اقطار، تمام شود سپس به این جوهریتِ تمام شده آن معانی مجتمع ملحق شود در حالی که خارج بودند از شیئی که تمام شده و جسم گردیده «مراد از ـ الشی قدتم ـ جوهر است که تمام شده و جسم گردیده» یعنی نه اینکه این معانی مجتمع بعد از تمامیت این جسم بیایند و خارج از این جسم باشند که در این صورت جنس نخواهد بود بلکه ماده می شود زیرا با جوهریت و اقطار ثلاثه تمام شده و وقتی تمام شده هرچه که بیاید در درون خودش جذب نمی کند و بیرون از خودش می ماند و عارض می باشد اینچنین جسمی، جنس نیست بلکه ماده است.

ص: ۵۰۰

«کان هذا الماخوذ هو الجسم الذی هو الجنس

اگر جسم را به این صورت گرفتیم که این دو قید «جوهریت و ذا ابعاد ثلاثه» را داشته باشد ولی نسبت به بقیه چیزها لابشرط باشد به طوری که بقیه چیزها اگر کنارش جمع شدند به درونش بروند این جسمی که اینطور اخذ شده جسمی است که جنس می باشد

تا اینجا فرق بین ماده و جنس روشن شد ولی با توجه به مثال جسم روشن شد.

«فالجسم بالمعنی الاول»

مصنف از اینجا می خواهد شروع به بیان این بحث کند که جسمِ ماده ای را چگونه باید لحاظ کرد؟ آیا حمل می شود یا نمی شود؟ جسم جنسی را چگونه باید لحاظ کرد؟ آیا حمل می شود یا نمی شود؟ که تقریبا به جواب اشکال نزدیک می شود این عبارت باید سرخط نوشته شود و زمینه را برای ورود از جواب دو اشکال که بیان کردیم آماده می کند. بعد از اینکه زمینه را آماده کرد مثال بعدی را می زند که حیوان است وقتی مثال حیوان تمام شد به بیان بحث فرق بین صورت و فصل می پردازد و چون بین ماده و جنس فرق کاملا بیان شده در فرق صورت و فصل به صورت اشاره بیان می کند و بعد از آن به طور مستقل وارد جواب می شود.

بیان فرق بین جنس و ماده در قالب دو مثال، مثال اول در «جسم» و مثال دوم در «حیوان» ۹۲/۱۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان فرق بین جنس و ماده در قالب دو مثال، مثال اول در «جسم» و مثال دوم در «حیوان»

ص: ۵۰۱

«فالجسم بالمعنی الاول اذ هو جزء من الجوهر المرکب من الجسم و الصور»(۱)

بیان فرق بین جنس و ماده در قالب «جسم»: جسمی را که به معنای ماده باشد توضیح دادیم. جسمی که به معنای جنس باشد را هم توضیح دادیم. الان می خواهیم ببینیم کدام یک از دو جسم را می توانیم حمل کنیم و کدام را نمی توانیم حمل کنیم.

سوال این است: جسمی که بشرط لا و ماده است را می توان حمل کرد یا نمی توان حمل کرد و اگر نمیتوان حمل کرد به چه دلیل نمی توان حمل کرد؟ و جسمی که لابشرط و جنس است را می توان حمل کرد یا نمی توان حمل کرد می توان حمل کرد به چه دلیل می توان حمل کرد؟

در جسم که به معنای ماده بود گفتیم فقط دو قید اعتبار می کنیم و قیود بیشتر را نفی می کنیم. آن دو قید عبارت از:

۱ــ جوهریت

۲ـ دارای ابعاد ثلاثه بود. پس جسم به معنای ماده، جوهر و قابل ابعاد ثلاثه می باشد و چیزی غیر از این دو نیست. اما در جسمی که حالت جنسی به آن داده شده جوهریت و قابل ابعاد ثلاثه را اعتبار می کنیم. اگر قید زیادتری خواستیم داخل کنیم معنی از آن نمی کنیم. کلمه «فقط» نمی آوریم و نمی گوییم «فقط جوهریت و قابل ابعاد ثلاثه باشد» بلکه می گوییم «جوهریت و قابلیت ابعاد ثلاثه و هر چه که اضافه بر این، ممکن می باشد را نفی نمی کنیم».

ص: ۵۰۲

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص ۱۰۰، س۷، ط ذوی القربی.

پس جسمِ مادّی دو قیـد فقط دارد اما جسم جنسـی، آن دو قیـد را دارد و ممکن است اضافه بر آن هم داشـته باشد. این بیان ما در تعریف جسم جنسی و جسم مادی بود.

بیان فرق بین جنس و ماده در قالب «حیوان»: حال حیوانی را ملاحظه می کنیم که مرکب از جسم مادی «یعنی از جسم که ماده می باشـد» و صورت شـده است. آیا می توان جسم مادی را بر حیوان حمل کرد. توجه کنید حیوانی داریم که مرکب از جسـم به معنـای مـاده و صورت «و شایـد چیزهـای دیگر هم باشـد» است. آیـا می توان بر حیوان، جسم به معنای ماده را حمل کرد یا نمی توان حمل کرد؟

اگر بگوییم «حیوان جسم است» و مراد ما از جسم، ماده باشـد معنای عبارت این می شود: «حیوان فقط جوهر و قابل ابعاد ثلاثه اسـت و چیز دیگر نیسـت» این معنی، غلـط است چـون حیـوان اگر چه جـوهر و قابـل ابعـاد ثلاـثه است ولی اینکه بگـوییم چیز دیگری نیست غلـط می باشـد زیرا صورت حیوانی دارد. پس کلمه «فقـط» را نبایـد بیـاوریم. بنابراین اجازه نـداریم جسم که به معنای ماده است بر حیوان که اضافه بر جسم مادی، چیزهای دیگر دارد حمل کنیم. کلمه «فقط» اجازه حمل نمی دهـد و حمل ما را کاذب می کند اما جسم به معنای جنسی را می توان بر حیوان حمل کرد چون جسم به معنای جنسی اینطور می گوید که حیوان، جوهر است و قابـل ابعـاد ثلاثه است. هر دو عبارت صـحیح است. اما نفی قیود دیگر نمی کنـد لـذا جسم جنسـی، قابل حمل بر حیوان است اما جسم به معنای ماده قابل حمل نیست.

ص: ۵۰۳

پس حمل جسم به معنای ماده بر مرکب «حیوان» جایز نیست ولی حمل جسم به معنای جنس بر مرکب جایز است. تا اینجا فرق بین جنس و ماده را در قالب دو مثال بیان کردیم.

الان می خواهیم نتیجه فرق را بگوییم زیرا در نتیجه فرق ثابت می کنیم که فرق جسم به معنای ماده با جسم به معنای جنس در چه جایی معنی دارد؟ کلمه «فقط» در چه جایی نتیجه می دهد. الان ثابت کردیم که در حمل نتیجه می دهد. کلمه «فقط، باعث می شود که اولی «جسم به معنای ماده» نتواند حمل شود و نبود «فقط» باعث می شود که دومی «جسم به معنای جنس» بتواند حمل شود.

نکته: اگر جسم به معنای ماده را بر حیوان بخواهیم حمل کنید حمل جز بر کل است که اشکال دارد. اما اگر جسم به معنای جنسی را بر حیوان بخواهیم حمل کنید حمل بر کل بر جزئی است که اشکال ندارد و در صورتی که جسم جنسی را حمل می کنید جنسی را بر نوع حمل می کنید و جمله جنس بر نوع حمل کل بر جزی است که اشکال ندارد.

توضیح عبارت

«فالجسم بمعنی الاول ــ اذ هو جزء من الجوهر المرکب من الجسم و الصور التی بعد الجسمیه التی بمعنی الماده ــ فلیس بمحمول»

این عبارت، خیلی دقیق است و تمام نکات را رعایت کرده مصنف می فرماید جسم به معنای اول «که ماده است»، جزء از جوهر است «مراد از جوهر در اینجا، یکی از افرادش که حیوان می باشد هست» که آن جوهر، مرکب از دو چیز است

یعنی مرکب از همین جسم «که به معنـای مـاده می باشـد» و صورت است اما صُوَری که درون جسم نیسـتند بلکه بیرون جسـم هسـتند «مصـنف از صـوری که بیرون جسم هسـتند تعـبیر به ـ الـتی بعـد الجسـمیه ـ می کنـد و می گویـد صـوری که بعـد از جسمیت هستند یعنی صوری که جسم تمام می شود و اینها ملحق می شوند. در ماده می گفتیم جسم به معنای ماده را تمام کن و هر چه که هست را بعدا ملحق کند و وارد جسم نکن همه را بعد از جسمیت قرار بده نه در جسمیت. مصنف می گوید صور هر چه هستند «مثل صور نوعیه حیوان یا صورت کتابت» بیرون از جسم هستند و بعد از جسمیتِ به معنای ماده می باشند نه بعد از جسـمیت به معنای جنسـی. چون آن جسـمی که به معنای جنس بود صورت را به درون خودش می کِشید و صورت، بعد از جسـمیت نبود بلکه در جسـمیت بود، جسـمیت به معنای ماده بود که صورت، بیرون از آن می مانـد و بعـد از آن قرار داده می شد حال حیوان مرکب از این جسـمیت و صورتی که بعد از این جسـمیت است نه صورتی که درون این جسـمیت است. چون این جسم به معنای ماده بود و جزء برای این جوهر بود نمی تواند بر این جوهر حمل شود والا حمل جزء بر کل لازم می آمد.

ترجمه: جسم به معنـای اول چون جزئی از جوهری است که آن جوهر مرکب است از همین جسم و از صوری که آن صور در درون این جسم نیسـتند بلکه بعد از این جسم هسـتند یعنی بعد از جسمیت به معنای ماده قرار می گیرند» و ملحق به جسمیت به معنای ماده می شوند در اینصورت جوهر، مرکب از دو چیز می شود:

۱ـ همین جسمی که می خواهد حمل شود.

۲ـ صورتی که بیرون از این جسم است. در اینصورت» جسم نمی تواند بر این جوهر حمل شود «چون جوهر، دو چیز دارد که یکی از آن دو، جسم است». اگر این جسم بخواهد بر تمام آن جوهر حمل شود مثل این است که عدد یک را بر عدد دو حمل کنید. مثل این است که جزء را بر کل حمل کنید. آن اشکالی که مستشکل گفت لازم می آید. چون مستشکل گفت اگر جز را بر مرکبی حمل کنید مثل این است که یک را بر دو حمل کنید و چون یک بر دو حمل نمی شود جزء هم بر کل حمل نمی شود.

پس در اینجا نمی توانید جسم را بر حیوان حمل کنید. می گوییم این صحیح است در جسمی که به معنای ماده است نمی توان حمل کرد و ما حمل نمی کنیم.

«لان تلک الجمله لیست بمجرد جوهر ذی طول و عرض و عمق فقط»

چرا جسم به معنای اول، محمول بر جوهر مرکب نمی شود؟ چون آن مجموعه «یعنی جوهر مرکب که مجموعی است از آن جسم و آن صور» جوهر و ذی ابعاد ثلاثه است اما مجرد جوهر و ذی ابعاد ثلاثه نیست بلکه چیز دیگر هم دارد حال شما ادعا می کنید که این جوهر مرکب فقط، جوهر و ذی ابعاد ثلاثه است. این ادعا، غلط است و حمل باطل می شود.

ترجمه: برای اینکه آن مجموعه «جوهر مرکب از جسم و صور» که موضوع برای جسم به معنای ماده قرار گرفته، مجردِ جوهرِ ذی طول و عرض و عمق نیست فقط. «لفظ ـ فقط ـ برای تاکید لفظ ـ مجرد ـ است یعنی فقط صرف این جوهر و ذی طول و عرض و عمق نیست بلکه چیز دیگر هم دارد. پس نمی توان جسم به معنای ماده را بر آن حمل کرد.

« و اما هذا الثانی فانه محمول علی کل مجتمع من ماده و صوره»

«اما هذا الثانی»: اما این دومی که جسم به معنای جنسی بود و جسم را جوهر و ذی ابعاد ثلاثه می گرفتید و اجازه می دادید که چیز دیگر هم باشد.

ترجمه: این جسم به معنای ثانی حمل می شود بر هر چیزی که از ماده و صورت، مجتمع باشد «پس بر جوهر مرکب می تواند حمل شود»

«واحده کانت او الفا»

صورت این مجتمع چه یکی باشد چه بیشتر باشد. هر چقدر که در این مرکب، اجزائی داخل کنید این جسم جنسی می تواند بر آن اجزاء حمل شود چون بنا شد جسم جنسی غیر از جوهریت و ذی ابعاد ثلاثه، چیزهای دیگر را بتواند شامل شود و واجد شود. حال شما بر یک موضوعی که دارای معانی متعدد و اجزاء متعدد است این جسم جنسی را حمل می کنید در حالی که جسم جنسی با همه آن اجزاء سازگار است. می توان گفت این حیوان که جسم به معنای ماده و صورت را دارد جسم می باشد و مراد از جسم این باشد که جوهر و قابل ابعاد ثلاثه است. کلمه «فقط» را نیاورید و نگویید فقط این دو تا است و چیز دیگر نمی باشد بلکه بگویید جوهر و قابل ابعاد ثلاثه است و نسبت به بقیه چیزها ساکت هست در اینصورت صحیح خواهد بود.

سوال: در عبارت «کل مجتمع من ماده و صوره» فرمود این صورت یکی باشد یا هزار تا باشد. در حالی که هر مرکبی وقتی یک صورت را گرفت با گرفتن آن صورت، بالفعل و متحصل می شود و معنی ندارد که صورت دیگر را بگیرد پس چگونه مصنف می گوید هزار تا صورت بگیرد. گرفتن دو صورت جایز نیست تا چه رسد به هزار صورت.

ص: ۵۰۷

ممکن است کسی جواب بدهد که هر مرکبی دو صورت دارد:

۱_ صورت جسمیه

۲_ صورت نوعیه. با گرفتن صورت نوعیه، متحصل می شود و احتیاج به صورت اضافه ندارد. اگر کسی این جواب را بدهد باید او را رد کنید و بگویی د این جواب، کامل نیست چون الان ما وقتی جسم به معنای ماده می گوییم یعنی صورت جسمیه را در آن جسم لحاظ کردیم و وقتی می گوییم «جسم + صورت» مراد ما از صورت، صورت جسمیه نیست چون صورت جسمیه در جسم داخل است بلکه مراد ما از صورت، صورت نوعیه است. حال تعبیر به «الف صوره» که می کند مراد «الف صوره نوعیه» است. یعنی صورت نوعیه واحد داشته باشد یا صورت نوعیه مکرر داشته باشد. در اینصورت اشکال به حال خودش باقی است زیرا لازم می آید در یک جسم چند صورت نوعیه داشته باشیم و این غلط است.

جواب: یک جسم صورتهای نوعیه متعدد در عرض هم نمی تواند داشته باشد ولی می تواند صورتهای نوعیه در طول هم داشته باشد. به عبارت دیگر، صورت اخیر نوعیه را دارد و این صور اخیر نوعیه، مشتمل بر صورتهای نوعیه ی قبل است مراد از اشتمال یعنی صورتهای نوعی به صورت طولی موجودند مثلا انسان، ناطق است و صورت نوعیه حقیقیه انسانیه را دارد. صورت نوعیه اضافیه حیوان را دارد. صورت نوعیه اضافیه نامی را دارد. صورت نوعیه اضافیه معدنیت را دارد. زیرا فصل اخیر مشتمل بر تمام فصول سابق است. صورت اخیر مشتمل بر تمام صورتهای سابق است پس یک جسم می تواند صور نوعیه متعدد داشته باشد اما در طول هم باشد. در اصطلاح گفته می شود که می تواند صورت اخیر را داشته باشد ولی به صورت اخیر باید اکتفا کند و صورت نوعیه دیگر نگیرد. این یک مطلب است.

ص: ۵۰۸

مطلب دیگر این است که شیخ در طبیعات شفا بیان می کند که اطلاق رایج صورت همان است که در ذهن ما می باشد ولی گاهی به کیفیت و عرض هم صورت گفته می شود در اینجا بیان نکرده که مراد من از صور، صور نوعیه است بلکه مطلق صورت را بیان کرده که ممکن است شامل عوارض هم بشود و همه این عوارض بعد از جسمیت هستند لذا خود مصنف در صفحه ۱۰۰ سطر ۸ گفته «و الصور التی بعد الجسمیه» که صور بعد از جسمیه، هم صورت نوعیه می تواند باشد و هم هیئات و عوارض می تواند باشد چون مصنف معتقد است که به عوارض هم می توان اطلاقِ صورت کرد پس منظور مصنف از اینکه صورت، یکی باشد یا هزار تا باشد روشن شد زیرا ممکن است صورتهای نوعیه در طول بر جسم وارد شود یا اعراض وارد شود و تمام اینها ممکن است در جوهر مجتمع جمع شود و بر تمام اینها می توان جسم به معنای جنسی را اطلاق کنید. پس اشکالی ندارد که صور در یک مرکب، متعدد باشد.

«واحده کانت او الفا»: مراد از الف، کثرت است نه اینکه فقط ۱۰۰۰ باشد و ۹۹۹ یا ۱۰۰۱ نباشد.

«و فیها الاقطار الثلاثه»: یعنی بین آن صور، صورت جسمیه هم باید باشد. مصنف تعبیر به «مجتمع من جسم و صوره» نکرد بلکه تعبیر به «مجتمع من ماده و صوره» کرد.

آن صوری که بحث میکنیم باید اقطار ثلاثه را داشته باشیم والا اگر نداشته باشیم جسم به معنای جنسی را نمی توان حمل کرد چون جسم به معنای جنسی، اقطار ثلاثه را دارد. اگر اقطار ثلاثه را در این مجتمع فرض نکنید نمی توانید جسم به معنای جنسی را بر آن حمل کنید پس داشتن اقطار ثلاثه لازم است.

ص: ۵۰۹

«فهو اذن محمول عل المجتمع من الجسمیه التی هی لا کماده و من النفس»

ضمیر «هو» به ثانی بر می گردد که همان جسم به معنای جنسی است.

این جسم به معنای جنسی در این هنگام که جنس ملاحظه شده محمول است بر مجتمع از جسمیتی که به منزله ماده می باشد و از نفس است. که جسمیت آن را بمنزله ماده گرفته و نفس را بمنزله صورت گرفته است. این مجتمع، مرکب شده از ماده ای که جسم است و صورتی که نفس است. در اینصورت می توان بر مجتمع، جسم را اطلاق کرد ولی جسم به معنای جنس را باید اطلاق کرد.

اما به چه دلیل می توان اطلاق کرد؟ چون جسم به معنای جنس، دو چیز را واجد است که این مجتمع، آن دو چیز را دارد. پس می توان به خاطر اینکه مجتمع، آن دو چیز را دارد جسم به معنای جنسی که آن دو چیز را دارد بر آن حمل کرد ولی اضافه بر جسم هم اگر چیزهایی باشد اشکال ندارد چون جسم به معنای جنسی مزاحم قیود زائد نیست.

ترجمه: این جسم به معنا بحثی بر مجتمع حمل می شود آن مجتمعی که مرکب از جسمیت و نفس شده است. جسمیتی که بمنزله ماده و نفس که بمنزله صورت است.

چرا «لا کالماده» گفته؟ چون جسم، خودش ماده به تنهایی نیست بلکه ماده و صورت است. اگر نفس را بیاورید ماده می شود پس جسم که ماده و صورت است بمنزله ماده ی خالی قرار داده می شود برای صورتی که نفس است. جسم با اینکه مرکب از ماده و صورت است چون با نفس سنجیده می شود بمنزله ماده برای نفس و صورت است. در جسم های مرکب هم همینطور است اما در جسم بسیط، ماده واقعا ماده است ولی در جسم مرکب، آن مرکب بمنزله ماده است که صورت ترکیبی بر این ماده می آید.

ص: ۵۱۰

«لان جمله ذلک جوهر»

این عبارت، تعلیل برای «فهو اذن محمول» است. چرا محمول است؟ چون مجموع آن مجتمع، جوهر است.

عبارت به این صورت است که این مجموعه «که حیوان است» اولا جوهریت را دارد و ثانیا ابعاد ثلاثه را هم دارد. پس جسمی که واجد جوهریت و ابعاد ثلاثه است می تواند بر آن حمل شود.

اما جوهر است چون لافی موضوع است. اما جسم است چون دارای طول و عرض و عمق است.

ترجمه: می توان جسم را بر مجتمع حمل کرد زیرا این مجتمع، جوهر است پس جسم می تواند بر آن حمل شود.

«فان اجتمع من معان کثیره»

در نسخه خطی «و ان» آمده که بهتر است. یعنی ولو از معانی کثیره مجتمع شده ولی بالاخره جوهر است.

«فان تلک الجمله موجوده لا فی موضوع»

این عبارت تعلیل برای «جوهر» است. یعنی سوال می شود که چرا جوهر است؟ بیان می کند که چون این مجموعه، موجود لا فی موضوع است و هر چیزی که موجود لا فی موضوع باشد جوهر است پس این مجموعه جوهر است.

« و تلک الجمله جسم لانها جوهر له طول و عرض و عمق»

همین مجموعه که جوهر بود جسم هم هست زیرا علاوه بر جوهریت، قابل ابعاد ثلاثه را هم دارد.

ترجمه: و ان مجموعه، جسم است چون آن مجموعه جوهری است که دارای طول و عرض و عمق است. یعنی چون آن مجموعه جسم است می توان جسم را بر آن حمل کرد. تا اینجا مثال به جسم زدیم که جنس بعید برای انسان بود الان می خواهیم مثال به حیوان بزنیم که جنس قریب است. در فرق بین ماده و جنس، هم جنس قریب و هم جنس بعید را می آوریم. بعدا ملاحظه می کنیم که در فرق بین صورت و فصل، هم فصل قریب و هم فصل بعید را می آوریم یعنی دو مثال می آوریم پس در جایی که فرق بین جنس و ماده می گذاریم دو مثال می زنیم که جنس قریب و بعید را می آوریم و در جایی که فرق بین فصل و صورت می گذاریم دو مثال می زنیم که فصل قریب و بعید را می آوریم.

ص: ۵۱۱

بیان فرق بین جنس و ماده در قالب دو مثال، مثال اول در «جسم» و مثال دوم در «حیوان» ۹۲/۱۱/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:بیان فرق بین جنس و ماده در قالب دو مثال، مثال اول در «جسم» و مثال دوم در «حیوان»

«و کذلک فان الحیوان اذا اخذ حیوانا»(۱)

بحث در فرق بین جنس و ماده داشتیم. این فرق را در مثال تبیین کردیم اما مثالی که انتخاب شده بود لفظ «جسم» بود که نسبت به «انسان» جنس بعید بود. الان می خواهد مثال را عوض کند و مثال به «حیوان» بزند که نسبت به «انسان» جنس قریب است. البته اصل مطلب فرق نمی کند زیرا فرق بین ماده و جنس همان است که گفته شد. فقط مثال عوض می شود

. مصنف می فرماید حیوان را به دو نحوه می توان اخذ کرد که در یک صورت حیوان، ماده می شود و در صورت دوم حیوان، جنس می شود. حیوان متقوم به دو چیز است ۱ ــ جنس ۲ ــ فصل. جنس آن عبارت از جسم است و فصل آن عبارت از اغتذاء و حس کردن است. جسمی که غذا می خورد و حس می کند را حیوان می گوییم.

اگر ما این دو قید را در تعریف حیوان بیاوریم و بگوییم بیش از این قیود نباید آورده شود حیوان به عنوان ماده ملاحظه شده است اما اگر این دو قید آورده شد و نسبت به قید دیگر لا بشرط باشد «یعنی چه قیود دیگر اضافه شود یا اضافه نشود» حیوان به عنوان جنس ملاحظه شده است.

ص: ۵۱۲

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص ۱۰۰، س۱۴، ط ذوی القربی.

حیوان وقتی می خواهد تعریف شود تعریف به «جسم نام حساس متحرک بالاراده» می شود. در حیوان این ۴ قید آورده می شود مصنف به جای «نام»، «اغتذاء» را آورده و تعبیر به «مغتذ» کرده است. در تفسیری که به صورت «جسم نام حساس متحرک بالاراده» است ابتدا «جسم» آورده می شود که جنس حیوان است سپس اشاره به خصوصیات حیوان می شود یعنی حیوان، بعد از اینکه جسم می باشد نبات هم هست زیرا کار نباتی می کند یعنی مثل نبات سه کار انجام می دهد که عبارتند از ۱ ــ تغذیه ۲ ــ تنمیه «رشد کردن» ۳ ــ تولید مثل. اصالتاً این سه کار برای نبات است ولی به بُعدِ نباتی حیوان هم گفته می شود. از بین این سه چیز که معرِّف نفس نباتی هستند «نامٍ» انتخاب می شود و در تعریف حیوان آورده می شود و گفته می شود «جسم نام» مصنف به جای «نام» از «تغذیه» استفاده کرد و تعبیر به «جسم مغتذٍ» کرد. پس مصنف کار خلاف مشهور انجام نداده که تعبیر به «جسم مغتذٍ» کرده است.

ابتدا «جسم» ذکر شده، جمادات و نباتات همه داخل در «جسم» هستند باید یکی یکی خارج شوند. با «نامٍ»، جماد خارج می شود و با «حساس متحرک بالاراده»، نبات خارج می شود مصنف برای اینکه جماد را از تعریف حیوان خارج کند باید یکی از خصوصیات نباتی را ذکر کند که «مغتذٍ» می باشد در حالی که دیگران خصوصیت دیگر که «نامٍ» است را ذکر می کنند.

سوال: کار مصنف بهتر است یا کار غیر مصنف بهتر است؟

جواب: نمو بـدن حیوان از ابتـدا که بـدن تکوّن پیـدا می کنـد شـروع می گردد و در یک زمانی متوقف می شود و رشد ندارد مثلا در انسان می گوینـد در سن ۲۴ سـالگی یـا کمی کمتر از آن را بیشتر از آن نمو متوقف می شود و غـذا، صـرف نمو نمی شود امـا تغـذیه تا آخر عمر انسان و حیوان باقی است پس حیوان را تا آخر عمرش می توان به وسـیله تغـذیه شـناخت اما با نموّ نمی توان شـناخت. پس مصـنف قیـدی انتخاب کرده که حیوان را تا آخر عمرش معرفی کنـد اما دیگران قیدی انتخاب کردند که تا اواسط عمر حیوان، حیوان را معرفی می کند اگر چه مفاد هر دو قید یکی می باشد ولی قید مصنف بهتر است پس «جسم مغتذٍ» بهتر از «جسم نام» می باشد.

قیـد بعدی که مصـنف برای حیوان می آورد لفظ «حس» است تا نبات را از تعریف حیوان خارج کند «متحرک بالاراده» را هم نمی آورد اگر چه در آخر بحث، «متحرک بالاـراده» را می آورد. سوال این است که فصـل حیوان چیست؟ چون «نامی» فصـل نبـات بود و جمـاد را خـارج کرد الاـن بایـد فصل حیوان آورده شود تا نبات از تعریف حیوان خارج شود. مصـنف گفته فصـل حیوان، «حساس» است شـخص دیگری ممکن است بگوید فصل حیوان «متحرک بالاراده» است و خود مصـنف گفته مجموعه «حساس و متحرک بالاراده» فصل می باشد. سـبب این مطلب این است که گاهی فصل شـیء شـناخته نمی شود یا اگر شـناخته می شود نمی توان از آن تعبیری آورد در اینصورت به سـراغ مهمترین خاصـیت آن شی رفته می شود و آن به عنوان فصل قرار داده می شود در مورد انسان اینطور است که فصل انسان شـناخته شده نیست. زیرا معلوم است که فصل انسان، نفس ناطقه اش است ولی نفس ناطقه شـناخته شـده نیست و اگر شـناخته شده باشد باید لفظ مشـتقی برای آن آورده شود تا بتوان آن را فصـل منطقی قرار داد لـذا بـدنبال یکی از خـاصه هـای انسـان رفته می شود مثلاـ «نطق». نطق فصـل انسان نیست زیرا نطق یا به معنای درک است یا به معنای حرف زدن است. اگر درک باشـد از مقوله کیف خواهد بود و اگر به معنای حرف زدن باشد از مقوله فعل خواهد بود پس در هر صورت عَرَض خواهد بود.

عرض را نمی توان فصـل برای جوهر قرار داد زیرا فصل جوهر بایـد جوهر باشـد پس انسان که جوهر است فصـلش نمی تواند ناطق باشد. ناطق جانشین فصل است.

در حیوان هم همینطور است زیرا فصل حیوان شـناخته شـده نیست. لـذا معروفترین خاصه حیوان باید ذکر شود و در معروفترین خـاصه حیوان اختلاـف است. امـا در انسـان اختلافی نبود زیرا معروفترین خاصه انسان، ناطق بود که جانشـین فصل شـد. اما در حیوان اختلاـف شـده. سوال می شود که چه خاصه ای از خاصه های حیوان کارایی بیشتر دارد؟ بعضـی گفتنـد «حس» کارایی بیشتر دارد. زیرا اگر حس نـداشت نمی توانست در مقابل گرما و سـرما حساسـیت داشـته باشـد و لـذا تلف می شد. اما بعضـی گفتنـد مهمترین خـاصه حیوان، حرکت بالاـراده است زیرا اگر حس داشت ولی نمی توانست حرکت کنـد باز هلاک می شـد چون اگر گرمـایی را حس می کرد ولی نمی توانست فرار کنـد هلاـک می شـد. بالاـخره چون تشـخیص داده نشـده در چنین جایی هر دو به عنوان فصل انتخاب شده و جانشـین فصل گردیده لذا فصل حیوان، فصلِ مرکب شده در حالی که فصل مرکب وجود نـدارد زیرا فصـل مرکب در جـایی است که فصل شـیء تشـخیص داده نشـده و خاصه شـیء هم مورد اختلاف است در اینصورت هر دو خاصه با هم آورده می شود و جانشین فصل می گردد.

این مطالب خارج از بحث ما بود ولی توضـیح داده شد تا شاید کلمه «لایبعد» که درعبارت مصـنف آمده روشن شود. مصـنف می گوید اگر در حیوان، جسـمیت و اغتذا و حس اخذ شود و گفته شود که همین مقدار باشد و بیشتر از آن نباشد بعید نیسـت که حیوان در این صورت ماده باشـد و به عنوان ماده اخذ شود اما در جنس به طور ختم گفت به عنوان ماده اخذ می شود. چرا مصنف کلمه «لا یبعد» آورده؟ شاید بتوان گفت که جهت آن این است که فصل حیوان آورده نشده بلکه جانشین فصل آورده شـده است. اجزایی که تشـکیل داده شـده مقوّم نبودند چون باید وقتی کلّی اخذ می شود باید مقومات ماده آورده شود و کلّی بسـته شود و گفته شود که بیش از این مقومات نباید باشد الان در حیوان که بسـته شد و به صورت ماده لحاظ گردید مقومات آن آورده نشـد چیزی آورده شد که جانشـنین مقوم است و شاید بتواند مقوم را نشان دهد و بعید نیست که مقوم را نشان دهد لذا بعید نیست که حیوانِ اینگونه ای، ماده باشد. احتمال دارد مصنف کلمه «لا یبعد» را به این جهت آورده باشد.

ص: ۵۱۵

البته در یک کتاب اینطور آمده که وقتی حیوان، جزئی از انسان قرار می گیرد و ماده انسان می شود سپس صورت انسان که نفس ناطقه است ضمیمه می شود و انسان ساخته می شود حال نمی دانیم که نفس حیوانی لازم است در انسان باشد یا لازم نیست. چون احتمال می دهیم که لازم نباشد شاید بتوان گفت حیوان را به عنوان جسمِ تنها می توان ماده انسان قرار داد و لازم نیست صورت حیوانی ضمیمه شود تا ماده انسان شود ممکن است بدون ضمیمه کردن صورت حیوانی بتوان این جسم را ماده قرار داد.

استاد: این وجه از باب ناچاری است و اشکال بر آن وارد می شود چون بدون شک در انسان، جسمیت با صورت حیوانی می آید ولی صورت استقلالی حیوانی نیست. صورت بشرط لا حیوانی نیست بلکه صورت لا بشرط است که بتواند انسان را هم در بر بگیرد و الا صورت حیوانی را باید بیاورید ولی آن را بشرط لا نباید کرد.

در یک نوشته ای آمده بود «لا یبعد» به خاطر شک گفته نشده است بلکه به خاطر تواضع گفته شده است.

استاد: این بیان هم کافی نیست چون در مباحث علمی تواضع معنی ندارد لذا این نوشته اصلا تایید نمی شود.

مطلبی به ذهن بنده می رسد و آن این است: چه وقت می توان حیوان را ماده قرار داد؟ وقتی که صورتِ آن بشرط لا قرار داده شود. آیا صورت حیوانی بشرط لا-وجود دارد؟ صورت حیوانی یا صورت حیوان در ضمن انسان است یا صورت حیوان در ضمن فرس است اما صورت حیوان بشرط لا اصلا وجود ندارد پس نمی توان چیزی درست کرد و گفت حتما ماده می باشد. باید ابتدا صورت بشرط لا حیوان وجود داشته باشد و با ماده اش جمع شود تا به این مجموعه، حیوان بشرط لا گفته شود ولی صورت بشرط لا حیوانی وجود ندارد مگر از حس و حرکت استفاده شود که حس و حرکت صورت واقعی انسان نیست بلکه مشیر به صورت و جانشین صورت است. این وجهی که به ذهن بنده رسیده دوباره به همان وجه اول بر می گردد که گفته شد. علی ای حال کلمه «لا یبعد» را در اینجا نمی توان به طور قطع تفسیر کرد بلکه به صورت احتمال بیان شد.

ص: ۵۱۶

توضیح عبارت

«و کذلک»

مانند جسم است که دو گونه ملاحظه می شد.

«فان الحیوان اذا اخذ حیوانا بشرط الا یکون فی حیوانیته الا جسمیه و اغتذاء و حس کان لا یبعد ان یکون ماده»

اگر حیوان اینگونه اخذ شود که به این شرط باشد که در حیوانیتش فقط همین سه چیز باشد و بیش از این سه نباشد و آن سه چیز عبارتند از جسمیت، اغتذاء و حس. «حال اگر حرکت بالاراده را هم اضافه کردید اشکال ندارد چون خود مصنف بعدا اضافه می کند.

ترجمه: اگر حیوان به این صورت اخذ شود که این سه چیز را داشته باشد و غیر از این سه چیز را نداشته باشد بعید نیست که ماده قرار داده شود «حال ماده برای انسان یا برای هر حیوان دیگری قرار داده شود. یعنی جزء هر حیوانی می تواند قرار بگیرد که اگر صورت آن حیوان به این ماده ضمیمه شود. مجموعاً همان حیوان خاص را تشکیل بدهد»

نکته: «کان» جواب اذا است و «فربما» تفریع می شود. اما در بعضی نسخ «و کان» است که عطف بر «اخذ» می شود و «فربما» جواب اذا می شود.

«و ان یکون ما بعد ذلک خارجا عنه»

«ان یکون» عطف بر «ان یکون» است.

«ما بعد ذلک» یعنی ما بعد این سه قیدِ جسمیت و اغتذاء و حس.

ترجمه: اگر قیود دیگری بعد از سه قید بیاورید همه آنها خارج از حیوان اند و به عنوان عارض می توانند بر حیوان حمل بشوند ولی به عنوان ذاتی و مقوّم نمی توانند حمل شوند.

ص: ۵۱۷

«فربما کان ماده للانسان و موضوعا و صورته النفس الناطقه»

چه بسا که چنین حیوانی را بتوان ماده برای انسان قرار داد یعنی جزء مادی انسان قرار داده شود سپس نفس انسانی ضمیمه شود که جزء صوری انسان است و مجموعه ی جزء مادی و جزء صوری، انسان را می سازند.

ترجمه: میتوان این حیوانِ ماخود به نحو ماده را موضوع برای نفس انسانیت قرار داد. و صورتی که باید به این ماده ضمیمه شود تا انسان را بسازد نفس ناطقه است. «حیوان در این فرض، جنس انسان نشد بلکه جزء مادی انسان شد»

«و ان اخذ بشرط ان یکون جسما بالمعنی الذی به یکون الجسم جنسا»

این عبارت عطف بر «اذا اخذ» است که در سطر ۱۴ آمده است و عِدل برای آن است در سطر ۱۴ بیان شد حیوانی که ماده باشد و در این عبارت بیان می شود حیوانی است که جنس باشد.

نسخه صحیح «ان یکون حیوانا» است یعنی اگر حیوان اخذ شود به شرط اینکه حیوان است به همان معنایی که جسم، جنس قرار داده می شد حیوان هم اخذ شود تا حیوان، جنس باشد. یعنی حیوان بشرط لا اخذ نشود بلکه لا بشرط اخذ شود همانطور که جسم، لا بشرط لحاظ شد حیوان هم لا بشرط لحاظ شود.

«و فی معانی ذلک، الحیوان علی سبیل التجویز للحس و غیر ذلک من الصور»

درمعانی حیوان که لا بشرط است، حیوانی است که هم تجویز می شود حس داشته باشد که مقوم حیوانیتش است هم تجویز می شود که غیر حس از صور را داشته باشد چون بنا شد که به صورت ماده و بشرط لا اخذ نشود. اگر به این حالت لحاظ شود جنس می باشد.

ص: ۵۱۸

در بعضی نسخه ها به جای «للحس»، کلمه «الحس» آمده لذا عبارت را باید به اینصورت خواند «و فی معانی ذلک الحیوان علی سبیل التجویز، الحس» یعنی کلمه «الحس» مبتدای موخر می شود نه اینکه کلمه «الحیوان» مبتدای موخر شود.

نکته: می توان « علی سبیل التجویز» را موخر معنی کرد یعنی گفت «و فی معانی ذلک الحیوان الحس و غیر ذلک من الصور علی سبیل التجویز» یعنی حس و غیر آن از صور، تجویز می شود یعنی حیوان را می توان با حس فقط لحاظ کرد، می توان با حس و غیر آن لحاظ کرد.

«و لو کان النطق»

ضمیر «کان» به «غیر ذلک» بر می گردد.

ترجمه: ولو آن معنایی که غیر از حس است و آن را ملاحظه می کنید و در حیوان تجویزش می کنید نطق یا فصلِ مقابل نطق مثل صاهل، مقترس و ... باشد حیوان همه این معانی را اخذ می کند چون حیوان به نحو جنسی اخذ شده است.

ادامه فرق بین ماده و جنس ۹۲/۱۲/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه فرق بین ماده و جنس

«و ان اخذ بشرط ان یکون جسما بالمعنی الذی به یکون الجسم جنسا»(۱)

عبارت کتاب به صورت دیگری در نسخه خطی آمده. در نسخه خطی به این صورت آمده است «و ان اخذ بشرط ان یکون حیوانا بالمعنی الذی ... علی سبیل التجویز الحس و غیر ذلک» در جلسه امروز می خواهیم طبق این نسخه که شاید صحیح تر به نظر برسد معنی کنیم.

ص: ۵۱۹

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص ۱۰۰، س.۱۶، ط ذوی القربی.

بحث ما در فرق بین ماده و صورت بود این فرق را در جسم که جنس بعید انسان بود توضیح دادیم حال همین فرق را در حیوان که جنس قریب انسان است می خواهیم توضیح بدهیم. حیوانی را که ماده اخذ می شود در جلسه گذشته توضیح داده شد الان می خواهیم حیوانی را که جنس اخذ می شود توضیح بدهیم. مصنف می فرماید اگر حیوان را آن طور اخذ کنی که جسمِ جنسی را اخذ می کردی حیوانِ جنسی می شود. جسم جنسی را قبلا بیان کردیم که لا بشرط اخذ می کردیم حال اگر حیوان را هم به همان نحوه یعنی لا بشرط اخذ شود حیوان جنسی می شود.

توضیح بحث: حیوان باید طوری اخذ شود که تجویز شود حس و غیر حس داشته باشد، هر صورتی که مناسب هست را داشته

باشـد و اینطور نباشد که فقط مقید شود که حساسیت را داشـته باشد بلکه علاوه بر حساسیت، مابقی هم که مناسب هسـتند را بتواند داشـته باشد چه آن مابقی فصلی باشد که نطق است چه فصلی که غیر نطق است باشد. در اینصورت چنین حیوانی جنس می شود.

سوال: چرا مصـنف در اینجا عبارت «علی سبیل التجویز للحس» گفت. نسـبت به غیر حس، اخـذ را تجویز می کنیم و اجازه می دهیم که حیوان جنسـی نـاطق را بگیرد و صاهـل و مفـترس و ... را بگیرد امـا اخـذ حس، واجب است زیرا اگر حیوان، حس را نداشـته باشد نه حیوان جنسـی و نه حیوان مادی خواهد بود پس باید حتما حس را داشته باشد. چرا مصنف تعبیر به «علی سبیل التجویز للحس» می کند.

ص: ۵۲۰

جواب اول: تجویز در اینجا عام است. در جای خودش خوانده شده که امکان بر دوقسم است:

۱ _ امکان عام

۲ _ امکان خاص.

امکـان عـام، امکـانی است که شامـل وجوب هم می شود بر خلاـف امکـان خاص که شامل وجوب نمی شود در اینجا مراد از تجـویز را تجویز عـام قرار می دهیم که شامـل وجوب و غیر وجوب هر دو بشود. در اینصورت «حسـاس» به نحو وجوب تجویز می شود و صور دیگر به نحو امکان تجویز می شوند.یعنی اجازه می دهیم که صور در اینجا اراده شوند اجازه ای که می تواند با منع از ترک باشد که وجوب می شود و اجازه ای که میتواند بدون منع از ترک باشد که امکان می شود.

جـواب دوم: چون مصـنف می خواست کلمه «غیر ذلـک من الصور» را بر «حس» عطف کنـد جـانبِ «غیر ذلـک» را غلبه داد و لفظ «تجویز» را که مناسب با «غیر ذلک» بود به خاطر تغلیب برای همه به کار برد با اینکه در «حس» نباید تجویز بکار برود. اما در «حس»، کلمه «تجویز» به معنای امکان خاص را بکار برد چون «غیر ذلک» را غلبه داد زیرا «غیر ذلک» بیشتر از «حس» است چون «غیر ذلک» فقط یک صورت را شامل نمی شد صورتهای زیادی شامل می شد.

سپس مصـنف مطلبی را در اینجا می گوید که آن مطلب را در جسم، بالصراحه نگفت اگر چه اشاره مختصری داشت. مصنف در جسم، فقط امر را دائر بین بشـرط لا «که ماده بشود» و لا بشرط «که جنس بشود» کرد. در حیوان، امر را دائر بین سه چیز می کنـد یعنی بشـرط لا «که ماده می شود» درست می کند و آن را کنار می گذارد سـپس حیوانی را که بشـرط لا نیست دو قسـم می کند و می گوید اجازه داده می شود که در این حیوان چیزی اخذ شود. حال یا آن چیز اخذ می شود یا اخذ نمی شود. اگر اخذ شد، بشرط شی می شود و جنس نخواهد بود بلکه نوع می شود و اگر اخذ نشد لا بشرط می شود و جنس خواهد بود.

ص: ۵۲۱

توضیح عبارت

«و ان أخذ بشرط ان یکون جسما بالمعنی الذی به یکون الجسم جنسا»

در یک نسخه آمده «ان یکون حیوانا» لذا طبق همان نسخه معنی می کنیم.

جواب «ان اخذ» در سطر ۲۰ با عبارت «کان حیوانا بمعنی الجنس» می آید.

ترجمه: اگر این حیوان اخذ شود به شرط اینکه حیوان باشد اما به همان معنایی که جسم را جنس قرار میدادی به همان معنی حیوان را اخذ کن «اگر به جسم معنای لا بشرطی داده می شد جسم به معنای جنس اخذ می شد حال حیوان هم به معنای لا بشرطی اخذ کن تا حیوان به معنای جنسی حاصل شود.

«وفی معانی ذلک الحیوان علی سبیل التجویز للحس و غیر ذلک من الصور»

در جلسه گذشته بعد از «فی معانی ذلک» علامت ویرگول گذاشتیم علتش این بود که در عبارت قبلی لفظ جسم را لحاظ کرده بودیم یعنی به این صورت لحاظ شده بود «و ان اخذ بشرط ان یکون جسما» اما الان که لفظ حیوان به جای لفظ «جسم» گذاشته شده علامت ویرگول گذاشته نمی شود لذا کلمه «الحیوان» مشار الیه برای «ذلک» قرار داده می شود نه اینکه مبتدای موخر برای «فی معانی ذلک» قرار داده شود. بلکه «الحس» مبتدای موخر برای «فی معنای ذلک» قرار داده می شود.

ترجمه: و در بین معانی که این حیوانِ ماخوذِ لا بشرط دارد در معانی چنین حیوانی بر سبیل تجویز، حس و غیر حس از صور است «یعنی تجویز می کنیم که در بین معانی که به این حیوانِ ماخوذِ لا بشرط می توانیم بدهیم حس را داشته باشیم و غیر حس از صور را هم داشته باشیم.

ص: ۵۲۲

«و لو کان النطق او فصل یقابل النطق»

ضمیر «کان» به «غیر ذلک» بر میگردد.

ترجمه: ولوآن غیر ذلک، نطق باشد یا فصلی که مقابل نطق است باشد.

«غیر متعرض لرفع شی منها او وضعه بل مجوِّزا له وجود»

ضمیر «منها» به «صور» بر می گردد. «مجوزا» عطف بر «غیر متعرض» است و چون «غیر متعرض» حال است «مجوزا» هم حال است. ضمیر «له» به «حیوان» بر می گردد.

این عبارت، توضیح «اخذ» را می دهد یعنی این اخذ، بشرط لا نباشد. می تواند توضیح «تجویز» باشد.

اگر اخذ شود اما نه بشرط، در اینصورت گاهی چیزهای دیگر را ملاحظه می کنید که بشرط شی می شود و گاهی چیزهای دیگر را ملاحظه نمی کنید که لا بشرط می شود. یا اگر چیزهای دیگر که تجویزمی شود اخذ به آنها می شود که بشرط شی می شود یا اخذ نمی شود و به صورت تجویز می ماند در این صورت لا بشرط می شود.

ترجمه: در حالی که متعرض نمی شویم شیئی از این صور «نه متعرض این شی بشرط لا می شویم» و نه وضع می کنیم یکی از این صوررا «تا بشرط شی و نوع شود» بلکه در حالی که اجازه می دهیم بر این حیوان،وجود هر یک از آن صور در هویتش و درونش بیاید.

«ایّ ذلک کان فی هویته»

«ای ذلک» یعنی هر یک از صور.

مشار الیه «ذلک» را به حس بر نگرداندیم چون عبارت مصنف اینطور بود «غیر متعرض لرفع شی منها» و مراد از ضمیر «منها»، صور است.

ص: ۵۲۳

ترجمه: درحالیکه اجازه می دهیم هر یک از این صور در هویت این حیوان وجود پیدا کند.

«و لکن هناك معها بالضروره قوه تغذیه و حس و حرکه ضروره»

«هناك»: در این اخذی که نسبت به حیوان داشتید.

«معها»: با این صوری که اجازه دادی.

ملاحظه کنید که در عبارت قبلی «ای ذلک کان فی هویته» بکار برد که ضمیر آن به صور بر می گردد و حس در آن نبود لذا از کلمه «مجوّزا» بکار برد سپس وقتی می خواست حس را ضمیمه کند گفت بالضروره و بالوجوب حس را ضمیمه کن. در جایی که حس را با بقیه صور مخلوط می کرد کلمه «تجویز» بکار برد اما در اینجا که صور را از حس جدا کرده و برای «صور»، کلمه «مجوزا» را بکار برده و برای «حس»،کلمه «ضروره» را بکار بدره پس مصنف، حس را تجویز نمی کند بلکه ضروری می داند. اگر در آنجا تجویز کرد به خاطر همان توجیهی است که ذکر کردیم.

این تفکیکی که در این عبارت می شود تایید می کند آن توجیهی که در عبارت قبل کردیم.

ترجمه: لکن درجایی که می خواهید حیوان را با آن صور اخذ کنید بالضروره قوه تغذیه و حس و حرکت هست. «پس در اخذ این سه چیز ضرورت هست»

«و لا ضروره فی الا یکون غیرها»

«یکون» تامه است.

اما در بقیه ضرورت ندارد که اخذ شود یا نشود. ضمیر «غیرها» به «قوه تغذیه و حس و حرکت» بر می گردد.

ترجمه: واجب نمی دانید که غیر این صورتها نباشند «یعنی نبود آنها را بشرط نمی کنیم که بشرط لا و ماده شود»

«او یکون»

یا اثبات کنی که بشرط شی و نوع شود.

شرط نمی کنی که غیر قوه تغذیه و حس و حرکت باشد تا نوع حاصل شود.

«کان حیوانا بمعنی الجنس»

در چنین حالتی، این حیوانی که این چنین اخذ شد حیوانِ جنسی خواهد بود.

فرق بین صورت و فصل ۹۲/۱۲/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: فرق بین صورت و فصل

«و کذلک فافهم الحال فی الحساس و الناطق»(۱)

بعد از اینکه فرق بین ماده و جنس را گفتیم به بیان فرق بین صورت و فصل می پردازیم. چون فرقی که بین صورت و فصل وجود دارد. نظیر فرقی است که بین جنس و ماده می باشد لذا صورت و فصل را تشبیه به ماده و جنس می کنیم و توضیح کامل نمی دهیم چون توضیح کامل آن در بیان فرق بین ماده و جنس آمده است و فرق بین صورت و فصل نظیر آن است پس احتیاج به توضیح زیاد نیست لذا بحث را مصنف در فرق بین صورت و فصل با تشبیه می گذارند و وارد بحث مفصل نمی شود. مصنف هم مثال فصل بعید «حساس» و هم مثال به فصل قریب «ناطق» می زند ومی گوید شما می توانید حساس را عبارت از «شیء له الحس» بگیرید و بعداً بگویید ما زاد بر این چیزی نیست. ناطق را عبارت از «شیء له النطق» بگیرید و بعداً بگویید ما زاد بر این چیزی نیست. در این صورت هر چیزی که بخواهید بر حساس یا ناطق حمل کنید باید خارج از حساس یا ناطق قرار بگیرد و نمی توانید چیزی را غیر از «شی و حس» یا غیر از «شی و نطق» داخل حساس قرار داد. در چنین حالتی حساس یا ناطق را صورت دیدید و جزء حیوان یا انسان قرار دادید و اجازه ندارید چیزی بر آن حمل کنید که به عنوان ذاتی باشد اگر چه می توان چیزی به عنوان عارض بر آن حمل کرد.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۰۱، س۱، ط ذوی القربی.

اما اگر حساس یا ناطق را ملاحظه کردید و برای آن این معنای «شیء له الحس یا شی له النطق» را آورید و اجازه دادید که چیزهای دیگر هم ضمیمه شوند یعنی اگر چیز دیگر ضمیمه شود مانعی ندارد. یعنی به عنوان یک امر درونی پذیرفتید در این

صورت ناطق را به عنوان فصل ملاحظه کردید.

همین مطلب که در جنس و ماده گفته شد در فصل و صورت هم گفته شد که در فصل اموری اعتبار می شود و مانع از عبور امور دیگر نمی شود یعنی فصل را لا- بشرط قرار می دهیم به طوری که با شرایط دیگر بسازد دیگر بسازد اما در صورت آنچه که معتبر است لحاظ می شود و اجازه داده نمی شود چیز دیگری بعداً داخل شود یعنی صورت، بشرط لا از اشیاء دیگر قرار داده می شود.

توضیح عبارت

«و کذلک فافهم الحال فی الحساس و الناطق»

و اینچنین که ما در بین حال جنس و ماده گفتیم «یا در بیان حال جسم و حیوان گفتیم» بفهم حالتی را که در حساس و ناطق است. یعنی در حساس و ناطق همان وضعی است که در جسم و حیوان داشتیم و چون جسم و حیوان را دو گونه لحاظ کردیم حساس و ناطق را هم به دو صورت لحاظ می کنیم.

«فان اخذ الحساس جسما او شیئا له حس»

اگر حساس اینگونه اخذ شود«جسم له حس» یا عام تر لحاظ شود و «شیء له حس» گفته شود ما در این بحث نداریم که چه چیز حساس است و چه چیز حساس نیست. ما معتقدیم حساس باید جسم عنصری باشد حال اگر کسی گفت که ما فقط جسم را حساس نمی دانیم اشیاء دیگر را هم حساس می دانیم به او می گوییم به جای «جسم له حس» بگو «شیء له حس» که شامل جسم عنصری و فلکی و مجردات هم بشود.

ص: ۵۲۶

«بشرط الا تکون زیاده اخری لم یکن فصلا»

ضمیر «لم یکن» به هر یک از حساس و ناطق بر می گردد.

با این شرط حساس به صورت جسم اخذ شود که چیز دیگر زیاد نشود یعنی بشرط لا باشد و اضافه دیگری در ذات آورده نشده در این صورت هر یک از حساس و ناطق فصل نخواهند بود.

«بل کان جزءا من الانسان»

این عبارت نشان می دهد که مصنف ضمیر «لم یکن» را به هر یک از حساس و ناطق بر نگردانده بلکه فقط به ناطق برگردانده است.

ترجمه: آن ناطق، فصل نیست بلکه جزئی از اشان است.

حساس جزء برای انسان و ناطق هم جزء برای انسان است ولی یکی جزء بلا واسطه ویکی جزء مع الواسطه است اما چون ایشان بحث انسان را گفته بنده عرض می کنم که حساس جزئی برای حیوان است و به توسط حیوان جزء برای انسان است الان به نظر می رسد که مصنف دارد جزء بلاـ واسطه را ذکر می کند «ناطق جزء بلاواسطه برای انسان است و حساس هم جزء بلاواسطه برای حیوان است» اگر مطلق جزء را ذکر کند «چه باواسطه چه بی واسطه» اشکال ندارد که ضمیر «لم یکن» را به هر یک برگردانید و مراد از جزء را بی واسطه و با واسطه بگیرید. ولی اگر جزء را بلا و اسطه قرار دادید که بنده «استاد» هم اینطور قرار دادم ضمیر «لم یکن» به ناطق فقط بر می گردد. اما اگر در ضمیر «لم یکن» عمومیت قائل شوید در جزء هم باید عمومیت قائل شوید اگر در جزء، خصوصیت قائل شدید در ضمیر «لم یکن» هم باید خصوصیت قائل شوید.

ص: ۵۲۷

«و كذلك كان الحيوان غير محمول عليه»

حیوان هم نمی توانـد بر هر یـک از حساس و ناطق حمل شود یعنی اگر حساس و ناطق را بشـرط لا گرفتیـد دو حکم پیـدا می کند:

۱ ــ جزء انسان یا حیوان می شود

۲ ــ انسـان و حیوان را نمی توان برآن حمـل کرد چون حمـل جزء بر کـل و حمـل کـل بر جزء غلط است زیرا بین جزء و کل مغایرت است.

ترجمه: همـانطور که جزء انسـان است نه فصـل انسـان، همینطور انسان هم حمل بر ناطق یا حساس نمی شود یعنی اگر صورت ملاحظه شود دو حکم پیدا می کند:

۱ ــ جزء می شود

۲ ــ حیوان بر آن حمل نمی شود.

«و ان اخـذ جسـما او شـيئا مجوّزاً له و فيه و معه اى الصور و الشـرائط كـانت بعـد ان يكون فيها حس كان فصـلا و كان الحيوان محمولا عليه»

«اى الصور» نائب فاعل «مجوزا» است. «کانت» تامه است.

اگر شـیئی یا جسمی باشد به شرط اینکه حس را داشته باشد «یعنی بعد از اینکه جسم یا شی بود و بعد از اینکه حس را داشت» اجازه داده می شود که هر صورت و شـرطی را بپـذیرد در این صورت فصل می باشد و حیوان هم محمول بر آن می شود. اگر حساس یا ناطق، شـی یا جسم گرفته شود «چرا تعبیر به ــ شـی یا جسم ــ می کنـد چون کاری نـدارد که حساس یا ناطق را در چه جایی می توان آورد و در چه جایی نمی توان آورد. هر جا که بتوان آورد اگر جسم و حساس را آوردید یا شـی و حساس را آوردیـد ولی بشـرط لا قرار ندادیـد بلکه اجازه دادیـد که هر صورت و شـرایطی وجود داشـته باشد» در اینصورت فصل می شود و حیوان بر آن حمل می شود.

ص: ۵۲۸

«له و فیه و معه» هر سه را آورده و بـا «او» عطف نکرده اگر بـا «او» عطف می کرد بایـد به دنبـال مغـایرت بین این سه می رفتیم ولی چون بـا واو عطف کرده لازم نیست به دنبـال مغـایرت باشـیم بلکه به خود این سه لفـظ توجه می کنیم که آیـا بـا هم می سازند یا نمی سازند.

اگر چیزی در چیزی باشد صدق می کند که برای آن چیز هم هست. اگر چیزی با چیزی باشد صدق می کند که برای آن چیز هم هست. پس «له» هم بـا «فیه» و هم بـا «معه» می سـازد. اما «فیه» با «معه» هم می سازد زیرا اگر چیزی در چیزی باشـد با او هم همراه است و اگر بیرون باشد و معیت داشـته باشد باز هم همراه است پس «معه» با «فیه» سازگار است بلکه آنچه که «فیه» است «معه» بودنش قویتر است یعنی اگر صورتی در ماده باشد با ما ده هم هست.

این در صورتی است که معیت را معیت مطلق قرار بدهیـد که با «فی» جمع می شود ولی رایج شده که «فیه» و «معه» را در اینجا متفـاوت می گیرنـد چون متفـاوت می گیرنـد مـا هم بایـد در اینجا بین آن تفاوت قائل شویم. لـذا این عبارت مشـیر به دو چیز گرفته می شود نه سه چیز

۱ ــ به صورتی که در ماده باشد

۲ ــ به صورتی که با ماده باشد.

صورتی که درمـاده باشـد صورت معـدنی و نفس نبـاتی است و نفس حیوانی بنـابر نظر مشا، اما صورتی که با ماده است نفس حیوانی بنابر مبنای همه و نفس انسانی بنا بر نظر مرحوم صدرا است. نفس انسان چون مجرد است با ماده است و در ماده نیست و حلول نمی کنـد نفس حیوان بنـابر نظر مرحوم صـدرا که آن را مجرد می دانـد بـا ماده است ولی بنا بر نظر مشا که مادی می دانـد در مـاده است. پس «فیه» اشـاره دارد به صورتی که در مـاده باشـد و حلول کنـد و «معه»، اشاره دارد به صورتی که همراه ماده باشد ولی حلول نکند.

بیانی که شد در مورد صورت بود و گفته شد دو نوع صورت داریم و سه نوع صورت نداریم:

۱ ــ صورت حالّ

۲ ــ صورت مدبّر.

عقل، همان صورت به معنای فعلیت است عقل نه مدبر ما ده است و نه حال در ماده است عقل فعل خودش را بدون ما ده انجام می دهد و صورت به این معنایی که می گوییم نیست بلکه صورت به معنای فعلیت است این صورتی که ما می گوییم باید ارتباطی با ماده داشته باشد یا ارتباط «فیئیّت» یا ارتباط «معیت» و عقل هیچکدام از این دو ارتباط را ندارد پس این صورت بر عقل اطلاق نمی شود. توجه داشته باشید که گاهی به عقل، صورت می گویند گاهی هم نفی صورت از عقل می کنند این تناقض گویی نیست. چون آن صورتی که بر عقل اطلاق می شود صورت به معنای فعلیت است و آن صورتی که از عقل نفی می شود همین صورتی است که ارتباطی با ماده دارد حال یا ارتباط حلولی یا ارتباط تدبیری دارد.

پس صورت دو قسم است «اما صورت به معنای فعلیت سه قسم است» لذا نمی توان عبارت «له و فیه و معه» را به سه قسم اشاره دانست ناچار شدیم که به دو قسم اشاره بگیریم و گفتیم «له» عام است و «فیه و معه» خاص شد تا «فیه» مربوط به صورت حالّ شود و «معه» مربوط به صورت مدبّره باشد ولی بحث مصنف در صورت نیست بلکه در فصل است. در آن بخشی که مصنف بحث از صورت می کرد کلمه «له و معه و فیه» را نیاورد. در آنجا گفت «لم یکن فصلا» و بحث را تمام کرد اما در اینجا بحث در صورت نیست بلکه بحث در فصل است یعنی چیزی را مطرح می کند که در پایان حکم به فصل بودنش می کند ومی گوید «مجوزا له و فیه و معه»، لذا آن توضیح را نمی دهد و می توان سه قسم آن را جدا کرد. «له» علامت اختصاص است و «فیه» علامت حلول و «معه» علامت همراهی ا ست. در اینصورت اگر فصل را داشته باشید صورتهای دیگر یا شرایط دیگر را بخواهید داخل فصل کنید به یکی از این سه صورت داخل می کنید یا مختص به فصل می کنید یا همراه با فصل می کنید یا حلول در فصل می دهید. فصل را می توان با هر صورت دیگر جمع کرد نحوه جمع کردن هر طور که می خواهد باشد مهم نیست به نحوی باشد که «لام» صادق باشد. به نحوی باشد که «فی» صادق باشد. به نحوی باشدکه «مع» صادق باشد فرقی نمی کند. فقط آنچه که مهم است این است که باید این صورت و شرط در ذات برود و الا اگر بیرون ذات باشد نمی تواند فارق باشد.

ص: ۵۳۰

ترجمه: اگر نـاطق یـا حسـاس، جسم یـا شـی گرفته شود در حالی که تجویز می شود هر صورت و شـرائطی که باشـد برای آن جسم یا شـی و در آن جسم یا شی و مع آن جسم یا شیء، بعد از اینکه در آن جسم یا شی حس وجود داشته باشد «یعنی حس را باید تحفظ کرد» که بتوانیم بگوییم شی له الحس یا جسم له الحس «یعنی این قید را از دست ندهیم. این قید هم در بشرط لا ماخوذ است هم در لا بشرط ما خوذ است» اینچنین جسمی که هر صورت و شرایطی را توانستیم با آن لحاظ کنیم ولی حس را در این ماده قرار دادیم فصل می شود و حیوان هم جایز است برآن حمل شود چون فصل است و جزء نیست.

ضمیر «فیها» را به جسم یا شـی برگذداندیم. سـیاق عبارت مصنف نشان می دهد که ضمیر «فیها» به صور و شرائط بر می گردد لذا مونث آمده یعنی حساس را جسم بگیرید و با هر صورتی که می خواهید جمع کنید به شرطی که در بین آن صور، حس را داشـته باشـید یعنی یکی از صوری که در کنار این جسم اخذ می شود حس باشد. صور دیگر و شرائط را اگر خواستید ضمیمه کنید اما این یک صورت را ندیده نگیرد.

«بعد ان یکون»: یعنی در بین این صور، حس وجود داشته باشد اگر صورت دیگر و شرایط دیگر هم داشته باشید اشکال ندارد. پس ضمیر «فیها» اگر به صور بر گردد با سیاق عبارت بهتر سازگار است. اگر چه به جسم هم برگرداندیم اشکالی نداشت.

ص: ۵۳۱

صفحه ۱۰۱ سطر ۵ قول «فاذن»

سپس مصنف دوباره مطلب را تکرار می کند چون هنوز آن مطلب جا نیفتاده که واضح شود لذا مصنف ناچار است مطلبی را با عبارتی بیاورد و برای اینکه در اذهان خوانندگان جا بیندازد عبارت را عوض می کند. مصنف در اینجا علاوه بر اینکه مطلب را تثبیت می کند ولی یک مطلبی را که در قبل به صورت اشاره گفته بود در اینجا تصریح می کند چون قبلا گفت لا بشرط، یا جنس یا فصل است بشرط لا را گفت یا ماده یا صورت است اما بشرط شی را نگفت و فقط به آن اشاره کرد. ما بشرط شی را ضمیمه کردیم و توضیح دادیم پس تکرار خالص نیست بلکه هم آن مطالب قبلی را تکرار می کند هم مطلبی را اضافه می کند.

مطلبی که مصنف شروع می کند این است که اگر معنایی به شما دادند و برای شما مشکل شد که آیا جنس است یا ماده است؟ آیا فصل است یا صورت است؟ با همین معیاری که گفته شد آن را بسنج و وضع آن را روشن کن تا معلوم شود که ماده است یا جنس می باشد. جنس است یا صورت است. سپس توضیح می دهد که اگر توانست شرایط و صور دیگر را در درون خودش بپذیرد ولی نپذیرفت بگو جنس است ولی اگر نتوانست بپذیرد بگو ماده است. اگر توانست بپذیرد و پذیرفت بگو نوع است.

توضیح عبارت

«فاذن ای معنی اخذته مما یشکل الحال فی جنسیته او مادیته»

ص: ۵۳۲

هر معنـایی که آن معنی را اخـذ کردی و از معانی بود که تشـخیص جنس بودن یا ماده بودنش برای تو مشـکل بود «حالتی که در جنسیت یا در مادیت دارد مشکل بود»

«فوجدته قد یجوز انضمام الفصول الیه ـ ایها کان ـ علی انها فیه و منه کان جنسا»

ولی آن را به اینصورت یافتی که جایز است فصول را به آن ضمیمه کنی «و هر فصلی که به آن ضمیمه کنی درون خودش آن را قبول می کند» آن معنای مشکل جنس خواهد بود.

«علی انهـا فیه و منه»: یعنی به این نحوه باشـد که این فصول، فیه و منه باشـد. ضـمیر در «فیه» و «منه» به «معنی» در سـطر پنجم بر می گردد. یعنی به صورتی که این فصول در آن معنی باشـند و از آن معنی باشـند. در اینجا هم مصـنف با واو، عطف گرفته و هر دو در کنـار هم هسـتند و فرقی نمی کنـد. یعنی فصـل در حیـوان باشـد یـا از حیـوان باشـد «من، نشـویه است» از این حیوان خـاص، فصـل حاصـل است و حیوان جنسـی وقتی درون هر نوعی رفت خاص می شود و وقتی خاص شـد نوع از همین حیوان خـاص گرفته می شود. چون جنس وقتی عام باشـد حمل نمی شود زیرا ما بر انسان، حیوان مطلق را حمل نمی کنیم حیوان غیر انسان را حمل نمی کنیم. حیوانی که انسان باشد حمل می کنیم.

جنس در هر جا که حمل می شود اگر چه به ظاهر مطلق است ولی جنس خاص مراد است این انسان از حیوانِ نطق حاصل می شود از حیوان خـاص هم نطق حاصـل می شود «چون حیوان خاص، همان انسان است» پس فصل، من الجنس است و فصل فی الجنس است.

ص: ۵۳۳

شما می گویید ناطق از انسان گرفته می شود اگر آن حیوانی که ما جنس انسان قرار دادیم آن هم حیوان مختص به انسان است پس فصلی که از انسان گرفته می شود از حیوان هم گرفته می شود لذا فصل از آن معنایی که در جنسیت و مادیت آن شک داریم گرفته می شود.

ترجمه: حال مصنف می فرماید جایز است انضمام فصول به این معنی و می یابی که انضمام فصول به این معنی جایز است هر فصلی که باشد اما چگونه انضمام فصول باشد؟ «علی انها فیه و منه بیان انضمام است» به این صورت که این فصول در آن معنی و از ان معنی است در این صورت آن معنایی که برای تو مشکل شده جنس خواهد بود.

فصل از حیوان مطلق گرفته نمی شود از حیوانی که تعیین به تعینات دیگر پیدا کرده گرفته نمی شود. از حیوانی که با همین فصل می خواهد تعیین بشود گرفته نمی شود.

بیان حکم در هنگام شک بین ماده یا جنس بودن یک معنایی ۹۲/۱۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان حکم در هنگام شک بین ماده یا جنس بودن یک معنایی

«فاذن ای معنی اخذته مما یشکل الحال فی جنسیته او مادیته»(۱)

بعد از اینکه مصنف فرق بین جنس و ماده را گفت می فرماید اگر معنایی به دست تو رسید و شک کردی در اینکه این معنی، ماده است یا جنس است، ببین که نسبت به خصوصیاتی که می تواند داشته باشد چه حالتی دارد؟ اگر نسبت به آن خصوصیات، بشرط لا بود ماده است و اگر نسبت به آن خصوصیات امکانِ پذیرش داشت جنس است و اگر آن خصوصیات را پذیرفت نوع است. وقتی امکان پذیرش داشته باشد به آن لا بشرط می گویند و وقتی آن را پذیرفت به آن بشرط شی می گویند. پس اینگونه بیان می شود که آن معنی اگر نسبت به خصوصیات بشرط لا بود ماده است و اگر لا بشرط بود جنس است و اگر بشرط شی بود نوع است.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۰۱، س۶، ط ذوی القربی.

قسمتی از این بحث در جلسه گذشته بیان شد و مقداری از عبارت آن خوانده شد ولی در این جلسه دوباره عبارت از خط ۵ صفحه ۱۰۱ شروع می شود چون مرتبط به هم هستند.

توضیح عبارت

«فاذن ای معنی اخذته مما یشکل الحال فی جنسیته او مادیته»

«فاذن»: وقتی که فرق بین جنس و ماده را شناختی

ترجمه: در این هنگام هر معنایی را که اخذ کرده به شرطی که از معانی باشد که حالش در جنسیتش و مادیتش فرق کند و بر تو مبهم بماند ندانی که حالتش جنسیت است یا حالش و صفتش مادیت است.

«فوجدته قد یجوز انضمام الفصول الیها _ ایها کان _ علی انها فیه و منه کان جنسا»

«فوجدته» یعنی اگر این معنایی که حالش برای تو مبهم بود و ندانستی که جنس است یا ماده است.

ترجمه: اگر آن را طوری یافتی که می توان فصول را به آن ضمیمه کرد هر کدام از این فصول باشد این معنایی که برای تو مشکوک شده جنس است.

«علی انها فیه و منه» فصول را بتوانید به این معنی ضمیمه کنید ولی نه به عنوان اینکه بیرون از معنی بمانند بلکه در آن معنی بروند. ممکن است در وقتی که معانی را به عنوان ماده اخذ می کنید فصول و خصوصیات را بیاورید و کنار ماده قرار بدهید ولی نمی توان «فی الماده» قرار داد زیرا ماده اِبا می کند از اینکه این خصوصیات را در خودش بپذیرد اما در جنس اینگونه نیست اگر این خصوصیات را بیاورید می توان در جنس «فیه» برد.

ص: ۵۳۵

پس «علی انها فیه» یعنی به این صورت که آن فصول در خودش باشد باید قبول کند. اگر معنایی اینگونه با فصول جمع شد که فصول را در خودش قبول کرد آن معنی، جنس می شود اما اگر بیرون از خودش قبول کرد جنس نیست بلکه ماده است.

عبارت «علی انها فیه» اساس فرق بین ماده و جنس را بیان می کند والا به ماده و جنس همیشه می توان فصول را ضمیمه کرد. فرق در اینجا است که آن فصول در این معنی بروند تا آن معنی، جنس بشود یا بیرون بمانند تا آن معنی، ماده شود. سپس تعبیر به «و منه» می کند که با لفظ «او» نیامده و نگفته «او منه» پس اشاره به چیز دیگری ندارد بلکه اشاره به همان فصول دارد ولی به تبیین دیگری بیان می کند.

مصنف جنس را مشتمل بر تمام فصول قرار داد. اما ماده مشتمل بر تمام فصول نیست چون فصول را در خودش راه نمی دهد ولی جنس مشتمل بر تمام فصول است و همه را در خودش راه می دهد. این اشتمال، مهم است. چون مشتمل بر فصول است اگر یک فصل به آن ضمیمه شود گویا فصل را از درونش بیرون کشیدید و بر آن حمل کردید. پس «منه» به معنای این است که این فصل از این جنس گرفته می شود زیرا درون این جنس می باشد و جنس مشتمل بر آن است. اما ماده مشتمل بر این خصوصیات نیست بلکه مقابل این خصوصیات است ولی جنس مشتمل بر این خصوصیات است لذا اگر خصوصیتی بر جنس حمل شود گویا آن از خود جنس بیرون کشیده شده و بر خودش حمل گردیده. پس این خصوصیت هم «فیه» است یعنی در جنس است و هم «منه» است یعنی این خصوصیت به خاطر اینکه جنس، مشتمل بر آن است از جنس بیرون کشیده می شود و بر جنس حمل می شود.

ص: ۵۳۶

«کان جنسا» بمنزله جواب «ایّ» است. یعنی هر معنایی که اخذ کنی و اینگونه بیابی جنس است.

«و ان اخذته من جهه بعض الفصول و تممت به المعنی و ختمته حتی لو ادخل شیء آخر لم یکن من تلک الجمله و کان خارجا لم یکن جنسا بل ماده» اگر معنایی مثل «جوهریت» آورده شد و «قابل ابعاد ثلاثه» که فصل است به آن ضمیمه گردید و دیگر چیزی را قبول نکرد یا مثلا ـ «جسم» آورده شد و «حساس و متحرک بالا ـراده» که یکی از فصول بود اضافه گردید و «حیوان» حاصل شد سپس اگر چیز دیگر را قبول نکرد در اینصورت جنس نخواهد بود بلکه ماده است.

ترجمه: اگر معنای مشکوک و مبهم را با توجه به بعض فصول «یعنی با این حیثیت که این فصل را دارد» اخذ کنی و معنی را تمام کنی «یعنی مثلا فصل ـ قابل للابعاد ثلاثه ـ را آوردید و معنای جوهریت را با آن تمام کردید مجموعه آن، جسم شد» و این معنی رابستید و نگذاشتید چیزی داخل آن شود به طوری که اگر چیز دیگر خواست داخل شود از این مجموعه نباشد و بیرون از مجموعه قرار بگیرد و عارض بر این مجموعه شود» در این صورت آن معنی، جنس نیست بلکه ماده است.

«و ان اوجبت له تمام المعنی حتی دخل فیه ما یمکن ان یدخل صارنوعا»

تا اینجا جنس و ماده بیان شد حال می خواهد نوع را بیان کند.

اگر برای این معنایی که برای تو مشکوک بود تمام معنی را واجب کردی «یعنی تمام آنچه می توانست داخل شود داخل شد یعنی وقتی که حیوان را درست کردید حیوان را نیستید و باز گذاشتید و به باز گذاشتنش اکتفا نکردید و آنچه را که می توانست قبول کند مثل ناطق را به او دادید ولی نه اینکه فقط بتواند قبول کند بلکه او قبول می کند و به درون خودش می برد در این صورت آن معنی، نوع است»

ص: ۵۳۷

ترجمه: اگر واجب کردی برای او تمـام معنی را «مراد از ــ تمـام معنی ــ را بـا عبارت ــ حتی دخل ــ بیان می کنـد» به طوری که داخل شد در این معنی هر چیزی که می توانست داخل شود این معنی نوع می شود.

نکته: مصـنف در قسم اول تعبیر به «کـان جنسـا» کرد امـا در قسم دوم تعبیر به «لم یکن جنسـا بـل مـاده» کرد یعنی گفت «کان مـاده» اما در قسم سوم تعبیر به «صار نوعا» کرد و تعبیر به «کان نوعا» نکرد. علت آن این است که در جایی که معنایی را داریم و انضـمام فصول جایز است آن معنی، جنس است چه انضـمام فصول بشود چه نشود نه اینکه با چیزی، آن را جنس کنید بلکه با امکان پـذیرش، جنس بودنش معلوم می شود. یعنی این معنی را داریم سـپس آن را امتحان می کنیم می بینیم معنای جنسـی است می گوییم این معنی، جنس هست نمی گوییم جنس شـد. زیرا بـا امتحـان کردن ما این معنی جنس نمی شود بلکه جنس هست. امتحـان دیگری می کنیم می بینیم قبول نکرد می گوییم مـاده هست امـا در نوع، امتحـان نمی کنیم بلکه به یـک جنسِ امتحان شده، فصل می دهیم. جنس، موجود بود ولی با گرفتن فصل، نوع گردید نه اینکه نوع شد زیرا در ابتدا جنس بود.

عبارت قسم اول تعبیر به «قـد یجوز انضـمام الفصول الیه» بود اما در عبارت قسم سوم تعبیر به «اوجبت له تمام المعنی» می کند. مصنف با این عبارات، فرق بین جنس و نوع را بیان می کند که در جنس جایز است آن فصل ضمیمه شود یعنی **لا** بشرط است اما در نوع، آن فصل ضـمیمه شـده و واجب گردیده و تمام شده است یعنی بشـرط شـی است «یعنی شـرط داده شده و پذیرفته گردیده».

ص: ۵۳۸

«و ان کنت فی الاشاره الی ذلک المعنی لا تتعرض لذلک کان جنسا»

اگر در اشاره به این معنای مشکوک متعرض نشوی برای تمام المعنی، آن معنای مشکوک، جنس خواهد بود.

آیا این عبارت، قسم چهارم را بیان می کند اگر قسم چهارم است با قسم اول چه فرقی می کند؟

جواب اول: جواب این مطلب با دقت در عبارات مصنف حل می شود. در قسم اول گفت «قد یجوز» کلمه جواز به معنای عام است که با وجوب می سازد. معنایی ملاحظه شد و به آن فصلی می توان داد و آن فصل داده شد. آن معنی، بدون فصل جنس است و با فصل، نوع است. اما در عبارت «قد یجوز» اگر چه جنس را مطرح کرد ولی می توانست نوع را در همان جا بیان کند لذا جمله اول اگر چه به صراحت مربوط به جنس شد ولی می توانست مشتمل بر جنس و نوع هر دو باشد و تقریبا می توان گفت که عام بود و تفکیک نشده بود «اگر چه مصنف تفکیک کرد» اما در قسم سوم نوع را درست می کند و معنی را وارد می کند و می گوید اگر متعرض معنی نشدی جنس است یعنی همان مطلبی که در قسم اول آورد در قسم سوم تحلیل به دو مطلب می کند که یکی را نوع و یکی را جنس می کند پس تکرار واقع نشده. گویا اوّلی عام بود اگر چه مصنف از آن عام فقط یک فردش را تذکر داد ولی بعداً که شروع به توضیح کردن داد آن قسم اول را تحلیل به دو بخش کرد که بخش اول را با عبارت «و ان اوجبت له ... نوعا» بیان کرد و بخش دوم را با عبارت «و ان کنت ... کان جنسا» بیان کرد و لذا تکرار لازم نمی آید.

ص: ۵۳۹

جواب دوم: می توان طور دیگری توجیه کرد که در آن صورت هم تکرار لازم نیاید البته این توجیه مقداری دقیق است. در قسم اول مصنف گفت «اگر معنای دیگر را اینطور یافتی که بتواند ضمیمه شود» یعنی وجود معنای دیگر را یافتی مثلا ناطق را وجود دادید و حیوان، این معنای ناطق را می پذیرد گفتیم جنس است به عبارت دیگر در قسم اول، وجود ناطق مطرح شد اما در قسم دوم که حیوان، ما ده گرفته شد ناطق را نپذیرفت پس عدم ناطق مطرح شد اما در قسم سوم ناطق را آورد و آن را پذیرفت. مجموع آن رانگاه کردیم و گفتیم نوع است. در قسم چهارم می گوید اگر متعرض وجود ناطق و عدم ناطق نشوی «نه بشرط شی قرار بدهی که نوع شود نه بشرط لا قرار بدهی که ماده شود بلکه متعرض هیچکدام نشوی تا جنس باشد»

به عبارت دیگر در قسم اول گفت ناطق را می آوریم می بینیم این حیوان، ناطق را در درون خودش قبول نمی کند می گوییم جنس است اما در قسم چهارم نمی گوید ناطق را قبول نمی کند بلکه می گوید متعرض ناطق و عدم ناطق نمی شویم چون لا بشرط است یعنی بشرط لا ـ و بشرط شی نیست یعنی نه متعرض این شدیم که نفی کرده تا بشرط لا باشد و نه متعرض این شدیم که قبول کرده تا بشرط شیء باشد بلکه اصلا متعرض اینها نمی شویم.

خلاصه: در قسم اول می گوید فقط جایز است قبول کند و ابا از قبول نمی کند پس ماده نیست در قسم چهارم می گوید نه نفی شده که ماده شود نه قبول شده که نوع شود بلکه اصلا متعرض هیچکدام نشده نه متعرض عدم و نه متعرض وجود شده پس جنس است که جنس را در قسم سوم در مقابل نوع و ماده قرار می دهد اما در قسم اول جنس را فقط در مقابل ماده قرار می د اد.

ص: ۵۴۰

«فاذن باشتراط الا تکون زیاده یکون ماده»

«الا یکون» تامه است، «یکون ماده» ناقصه است.

مصنف از اینجا عبارت را عوض می کند و مطلب را با بیان دیگری می گوید. تا الان بحث در قبول و ابا کردن بود و مراد از قبول یعنی در درون خودش قبول کند. تعبیر به لا بشرط و بشرط شی و بشرط لا نکرد الان می خواهد از این تعابیر استفاده کند و چون عبارت، عوض می شود لذا تکرار لازم نمی آید.

ترجمه: به شرط اینکه زیاده بر آن معنای مبهم که در نظر گرفتی وجود نداشته باشد «یعنی زیاده ها را دور بریزی» این معنای مبهم «که امرش مشکل شده بود» ماده است.

«و باشتراط ان تکون زیاده نوعا»

مراد از «نوعا» یعنی «تکون نوعا» که «تکون» ناقصه است. «ان تکون» تامه است.

ترجمه: و بشرط اینکه زیاده ای محقق شود آن معنای مبهم «یعنی ماده بودن و جنس بودنش مبهم است» نوع می باشد.

«و بالا یتعرض لذلک بل یجوز ان یکون کل واحد من الزیادات علی انها داخله فی جمله معناه یکون جنسا»

«ان یکون» تامه است.

و به اینکه متعرضِ «تکون زیاده و لا تکون زیاده» نشویم «یعنی وجود و عدم را شرط نکنیم» بلکه جایز است هر یک از زیادات تحقق پیدا کنند «اما اگر تحقق پیدا کرد» به اینصورت تحقق پیدا کند که همه این زیادات داخل هستند در مجموعه این معنایی که مبهم بوده. این معنایی که اینگونه اخذ شده جنس است.

ص: ۵۴۱

«و هذا انما يشكل فيما ذاته مركب»

گفتيم اگر معنايى مشكل شد و ندانستى كه ماده يا جنس يا نوع است به اين معيار و ميزانى كه گفته شد آن را تشخيص بده كه جنس يا ماده يا نوع است. اما در چه وقتى اين معنى مشكل مى شود كه احتياج به اين معيار پيدا شود؟ مى فرمايد در امورى كه مركب باشند اين مشكل پيش مى آيد اما در امور بسيط اين مشكل وجود ندارد. امور مركبه، هم ماده و هم صورت دارند كه از ماده آنها جنس گرفته مى شود و از صورت آنها فصل گرفته مى شود حال شك مى شود كه اين شى، آيا ماده است يا جنس است؟ زيرا هم ماده و هم جنس دارد همينطور شك مى كنيم كه اين صورت است يا فصل است زيرا هم صورت و هم فصل دارد چون مركب است وقتى در خارج مى رويم مى بينيم ماده و صورت دارد و وقتى در ذهن مى آييم مى بينيم جنس و فصل دارد. الان يك معنايى وجود دارد نمى دانيم كه جنس است يا ماده است همينطور يك معنايى است كه نمى دانيم صورت است يا فصل است. اين مشكل را با همين معيارى كه گفته شد حل مى شود.

اما امرى كه بسيط است مى بينيم در خارج ماده و صورت ندارد. مثلاـ عَرَض است و عرض، بسيط است. در ذهن از ما به الاشتراكِ آن، جنس اخذ مى شود واز ما به الامتياز آن فصل اخذ مى شود. براى اين جنس و فصل، مقابلى به نام ماده و صورت نيست تا بخواهد مشكل پيش بيايد زيرا ماده وصورت ندارند تا گفته شود اين معنايى كه براى عرض ملاحظه مى شود ماده عرض است يا جنس عرض است؟ زيرا روشن است كه جنس عرض است زيرا ماده ندارد. همينطور معنى ندارد شك شود اين معنى صورتِ عرض است يا فصل عرض است؟ زيرا صورت ندارد بلكه فصل دارد. عرض چون در خا رج مركب از ماده و صورت نيست اگر معنايى از عرض بدست آورديد كه معناى عام است به آن جنس مى گويند و اگر معنايى از عرض بدست آورديد كه معناى خاص است به آن فصل مى گويند هيچ وقت جنس با ماده خلط نمى شود چون ماده اى وجود ندارد و همينطور فصل با صورت خلط نمى شود چون صورتى وجود ندارد. در اين موارد نيازى به كار بردن معيار مذكور نيست به محض اينكه ديديد اين شى عرض است و در خارج بسيط است حكم مى كنيد آن معناى عامش جنس است و آن معناى خاص، فصلش است ديگر شك نمى شود كه آن معناى عام جنس است يا ماده است زيرا مسلما ماده نيست.

ص: ۵۴۲

نکته: در جواهر مادیه، جنس از ماده گرفته می شود اما در جواهر مجرده و اعراض، جنس از ماده گرفته نمی شود بلکه از ما به الاشتراک اخذ می شود زیرا جواهر مجرده و اعراض ماده ندارند فقط جواهر مادیه، ماده دارند، در جواهر مادیه، جنس ازماده اخذ می شود.

ترجمه: این معنایی که گاهی حالش «جنسیتش و مادیتش» بهم می خورد و روشن نیست مشکل می شود در جایی که ذاتش مرکب باشد.

«و اما فیما ذاته بسیط فعسی ان العقل یفرض فیه هذه الاعتبارات _ علی النحو الذی ذکرنا قبل هذا الفصل _ فی نفسه»

اما در جایی که ذات آن چیز بسیط باشد عقل در آن، این اعتبارات را فرض می کند و الا این اعتبارات در آن وجود ندارد.

«علی النحو الذی ذکرنا قبل هذا الفصل»: در فصول قبل گفته شد که عقل چگونه این اعتبارت جنس بودن و ماده بودن و نوع بودن را اخذ می کند.

«فی نفسه»: بدون اینکه در خارج چیزی باشد خود عقل فرض می کند. اگر چه در مرکبات هم عقل این کار را انجام می دهد ولی با گرفتن از خارج انجام می دهد.

«و اما فی الوجود فلا یکون منه شیء متمیز هو جنس و شی هو ماده»

عقل این کارها را انجام می دهد ولی در وجود «یعنی خارج» شیء، بسیط چیزی ندارد که به آن جنس گفته شود بلکه جنس، فرض عقل است زیرا در خارج، چیزی به نام جنس وجود ندارد تا اشتباه شود و معلوم نشود کدام یک جنس و کدام یک ماده است.

ص: ۵۴۳

ترجمه: اما در وجود «یعنی خارج» از امر بسیط دو چیز وجود ندارد که یکی جنس و یکی ماده باشد تا اشتباه شود بلکه جنس فقط در ذهن اعتبار می شود چون معلوم است که فقط جنس است و ماده نیست «لذا اشتباهی رخ نمی دهد اما در مرکب اینطور نیست زیرا در خارج ماده وجود دارد و در ذهن هم جنسِ گرفته شده از ماده وجود دارد. وقتی معنی حاصل شود معلوم نمی شود که این معنی، جنس است یا ماده است؟ با این معیاری که گفته شد مشکل حل می شود»

تا اینجا مقدمه بیان شد حال باید وارد جواب از دو اشکالی که در ابتدای فصل شده بشود.

جواب از اشکال اول «اشکال اول: اخص حد وسط قرار داده می شود تا اعم برای مادون اخص ثابت شود. کیفیت ثبوت چگونه است؟ اشکال دوم: وقتی حیوان بر انسان حمل می شود یعنی جزء بر کل حمل می شود، در حالی که ممکن نیست جزء بر کل حمل شود ۹۲/۱۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب از اشکال اول «اشکال اول: اخص حد وسط قرار داده می شود تا اعم برای مادون اخص ثابت شود. کیفیت ثبوت چگونه است؟ اشکال دوم: وقتی حیوان بر انسان حمل می شود یعنی جزء بر کل حمل می شود، در حالی که ممکن نیست جزء بر کل حمل شود »

«و اذا قرنا هذا فلنقصد المقصود الاول و نقول»(۱)

ص: ۵۴۴

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۰۱، س۱۵، ط ذوی القربی.

در وقت ورود در این فصل دو اشکال وارد کردیم الان میخواهیم جواب از اشکال اول را بیان کنیم.

اشکال اول: در قیاس اخص واسطه قرار داده می شود برای اینکه اعم برای مادون الاخص ثابت شود. اعم عبارت از «جسم» بود و اخص عبارت از «حیوان» بود. ما دون الاخص عبارت از «انسان» بود اعم که جسم است برای ما دون اخص که انسان است می خواهد ثابت شود ولی به واسطه اخص که حیوان می باشد و به اینصورت گفته می شود «کل انسان حیوان» و «کل حیوان جسم»، «فکل انسان جسم»، سائل می گوید باید بر عکس باشد یعنی باید اعم واسطه برای رسیدن به اخص قرار داده شود و گفته شود «کل انسان جسم» و «کل جسم حیوان»، «فکل انسان حیوان» چون اعم مقدم بر اخص است پس باید اعم واسطه شود چون هر چه که مقدم باشد در ابتدا می آید و موخر، بعداً می آید لذا اول باید جسم برای انسان ثابت شود تا به کمک جسم، حیوان برای انسان ثابت شود در حالی که بر عکس انجام داده می شود.

جواب: برای جواب از این سوال فرق بین ماده و جنس گفته شد یعنی جسم یکبار به صورت ماده و یکبار به صورت جنس ملاحظه شد. و بیان گردید. در جلسه امروز جواب از این اشکال داده می شود و اینطور گفته می شود: هم جسم می تواند مقدم بر حیوان باشد هم حیوان می تواند مقدم بر جسم باشد ولی بستگی دارد که جسم چگونه لحاظ شود آیا جسم به

صورت مـاده لحـاظ می شود یـا به صورت جنس ملاـحظه می شود؟ اگر جسم به صورت مـاده لحاظ می شود جزء حیوان می شود و جزء بر کل مقـدم است پس جسم بر حیوان مقـدم است. ابتـدا بایـد جسم بـدست آیـد بعـداً حیوان بـدست آید. اما اگر جسم و حیـوان به صورت جنس لحـاظ شود حیوان بر جسم مقـدم می شود و از حیوان می توان اسـتفاده کرد و جسـمیت برای انسان ثابت شود.

ص: ۵۴۵

اما چه وقت می توان جسم را به صورت ماده لحاظ کرد؟ وقتی که در خارج برویم جسم، جزء برای جنس «حیوان» می شود ابتدا باید این جزء حاصل شود تا بعداً حیوان حاصل شود ولی وقتی در محدوده ذهن برود و قیاس هم برای محدوده ذهن است ابتدا باید حیوان آورده شود بعدا جسم آورده شود چون در ذهن ما ابتدا شخص می آید و بعداً از این شخص، کلی گرفته می شود سپس امر کلی تری گرفته می شود مثلا ابتدا زید ادراک می شود بعدا انسان که کلی است در ضمن زید موجود است. سپس به سراغ حیوان می رویم که کلی تر است و حیوان در ضمن انسان موجود می شود. سپس جسم در ضمن حیوان موجود می شود. پس ابتدا انسان است بعداً حیوان و سپس جسم است. انسان، اصغر قرار داده می شود. حیوان، اوسط قرار داده می شود و در پایان به جسم رسیده می شود پس اگر جسم به صورت جنس باشد حیوان قبل از جسم است پس قبلا باید حیوان برای انسان ثابت شود و بعداً از طریق حیوان، جسمیت برای انسان ثابت شود و ما هم همین کار را می کنیم. آنچه که مستشکل فکر کرده و گفته جسم مقدم بر حیوان است حرف صحیحی است ولی جسم را به عنوان ماده لحاظ کرده و جسم مادی بر حیوان مقدم است و آن برای انسان ثابت نمی شود چون آن جسم، بشرط لا ـ است و بشرط لا ـ بر چیزی حمل نمی شود. تا بخواهد حد وسط قرار بگیرد.

ص: ۵۴۶

خلاصه جواب: مستشکل بین ماده و جنس خلط کرده، آنچه را که مقدم گرفته ماده بود در حالی که آن را نمی توان در حد وسط آورد و حمل کرد.

تا اینجا جواب از اشکال اول داده شد.

اشکال دوم: چگونه جسم بر حیوان حمل می شود در حالی که جسم، جزء حیوان است و حیوان، کل است. آیا می توان جزء را بر کل حمل کرد؟ به قول مصنف آیا می توان واحد را بر اثنتین حمل کرد؟

جواب از اشکال دوم: آن جسم که حمل می شود جسمِ جنسی است نه جسم مادی.

سوال: «کل انسان حیوان» و «کل حیوان جسم»، «فکل انسان جسم» قیاس است آیا برهان هم هست؟ آیا لمّ است یا انّ است؟

جواب: اگر حیوانیت سبب برای جسمیت شده باشد برهان لمّ می شود در اینجا سبب است زیرا حیوانیت سبب برای ثبوت جسمیت است البته کاری نداریم که حیوانیت سبب برای جسمیت است مهم نیست که حد وسط سبب برای اکبر باشد یا نباشد آنچه مهم است اینکه سبب برای ثبوت اکبر باشد نه سبب برای خود اکبر.

توضیح عبارت

«و اذا قررنا هذا فلنقصد المقصود الاول»

وقتی این مطلب «فرق بین ماده و جنس» را بیان کردیم قصد می کنیم مقصود اول را.

«المقصود الاول»: مقصود ما جواب دادن از اشکال اول و اشکال دوم بود. الان می خواهد وارد جواب از مقصود اول بشود.

معنای دیگری برای «المقصود الاول» شده که به احتمال قوی مراد مصنف همین احتمال باشد زیرا از نحوه بحث مصنف، این احتمال دوم بدست می آید.

ص: ۵۴۷

ما در این فصل یک مقصود اصلی داشتیم که جواب از اشکال بود چه اشکال اول باشد چه اشکال دوم باشد. سپس یک مقصود مقدّمی پیدا کردیم که فرق بین ماده و جنس باشد. این بحث، مقصود مقدمی بود و مقصود اصلی در این فصل نبود. مصنف بعد از اینکه اشکال را مطرح کرد وارد مقصود دوم «مقصود مقدّمی» شد الان بیان می کند که می خواهد به مقصود اول بر گردد و جواب از اشکال بدهد نه اینکه جواب از اشکال اول بدهد. لذا اگر در اینجا مصنف جواب از اشکال اول و دوم هر دو را با هم می کند کسی اشکال نکند چون مقصود اول مصنف، جواب از اشکال اول فقط نیست بلکه مقصود اول، جواب از اشکال است.

«و نقول»

عطف بر «نقصد» است.

«انما یوجد للانسان الجسمیه قبل الحیوانیه فی بعض وجوه التقدم اذا اخذت الجسمیه بمعنی الماده لا بمعنی الجنس»

عبارت «فی بعض وجوه التقدم» را فعلا نادیده بگیرید و «قبل الحیوانیه» را به «اذا اخذت» وصل کنید.

ترجمه: تنها در صورتی جسمیت برای انسان قبل از حیوانیت است که جسمیت را به معنای ماده قرار دهید نه به معنای جنس.

در ذهن ما برای انسان، جسمیت قبل از حیوانیت حاصل می شود به شرطی که جسمیت به معنای ماده لحاظ شود نه به معنای جنس. اگر به معنای جنس گرفته شود حیوانیت قبل از جسم می آید.

«فی بعض وجوه التقدم»: جسمیت اگر به معنای ماده باشد «و الان هم فرض می کند به معنای ماده باشد»، جزء حیوان می شود و جزء بر کل تقدم دارد بر طبق بعض وجوه، یعنی تقدم آن، تقدم علّی نیست، تقدم زمانی نیست بلکه تقدم طبعی است. یعنی تقدم جسمیت بر حیوانیت یک نوع از نحوه های تقدم است اما این نحوه تقدم چه وقتی برای جسمیت حاصل است؟ وقتی که جسمیت را به معنای ماده قرار دهید نه به معنای جنس.

«و كذلك انما يوجد له الجسم قبل الحيوانيه اذا كان الجسم بمعنى لا يحمل عليه لا بمعنى يحمل عليه»

اين عبارت به نظر می رسد که تکرار خط قبل است در قبل، جسم را به عنوان ماده مقدم کرد الان هم به عنوان ماده مقدم می کند زيرا «بمعنى لاـ يحمل عليه» عبارت اخرى «ماده» است. و «لا بمعنى يحمل عليه» عبارت اخرى «جنس» است. در خط قبل تعبير به «بمعنى الماده لا بمعنى الجنس» كرد. می گوييم اين عبارت تكرار نيست چون در خط قبلی جسميت را مطرح كرد اما در اين عبارت جسم را مطرح می كند. جسميت حمل نمی شود چون مصدر است و مصدر حمل نمی شود مگر از آن مشتقی درست كنيم مثلاـ بگوييم «جسم» يا كلمه «ذو» آورده شود و «ذو جسم» گفته شود حمل جسميت بر انسان، حمل «ذو هو» و حمل «اشتقاقی» است نه حمل «هوهو» و «تواطی». اما حمل جسم بر انسان حمل «هو هو» و «تواطی» است. تعبير مصنف اينگونه است كه در جسميت، اصلا حمل را مطرح نكرد فقط گفت جسميت، تقدم دارد. اما در جسم، حمل را مطرح می كند چون قابل حمل است.

پس می توان گفت جمله دوم عبارت اخرى جمله اول است با تفاوتی كه مشهود است و آن تفاوت مشتمل بر فايده است لذا تكرار لازم نمی آيد. علاوه بر اين می توان گفت مصنف در عبارت اول، اشاره به جواب از اشكال اول دارد و در عبارت دوم اشاره به جواب از اشكال دوم دارد چون در اشكال اول بحث در اين بود كه مقدّم بايد حد وسط قرار بگيريد مصنف در عبارت اول گفت جسميت كه مقدّم است حد وسط قرار می گيرد ولی جسميتِ جنسی نه مادی.

در اشـکال دوم مستشکل گفته بود جزء را نمی توان حمل کرد مصنف می گوید جسم به معنای ماده که جزء است حمل نمی شود بلکه جسم به معنای جنس که جزء نیست حمل می شود.

تعبیرات نشان می دهـد که در عبارت اول اصـلا بحث حمل مطرح نشـد فقط گفت جسـمیت تقـدم دارد و اگر ماده باشد نمی توانـد حـد وسـط قرار بگیرد. در عبـارت دوم می گویـد جسم به معنای ماده حمل نمی شود. یعنی جزء بر کل حمل نمی شود. جسـمی که حمل می شود کلّی است چون به صورت جنس ملاحظه شده. نه اینکه به صورت ماده ملاحظه شود و جزئی باشد. کلی بر جزئی حمل می شود نه اینکه جزء بر کل حمل شود.

ترجمه: و همچنین جسم قبل از حیوانیت برای انسان یافت می شود اما اگر جسم به معنای «لا یحمل علی الانسان» باشـد یعنی به معنایی باشد که این صفت دارد که «لا یحمل علی الانسان» است و آن معنای ماده است «یعنی جسم به معنای ماده لحاظ شود» نه اینکه جسم به معنایی باشـد که قابل حمل بر انسان باشـد «آن جسـمی که بتواند بر انسان حمل شود قبل از انسان نیست بلکه کلی و قابل حمل است».

نکته: سـیاق عبارت نشان می دهد که عبارت دوم، تکرارِ مفیدِ عبارت اول باشد نه اینکه جواب از سوال اول و دوم باشد. چون هنوز سوال اول تمـام نشـده زیرا تمته سوال اول بـا عبـارت «و امـا الجسـمیه التی یجوز...» بیان می شود. لـذا اگر در وسط سوال اول، به سوال دوم پاسخ بدهد کمی بی نظمی می شود.

ص: ۵۵۰

«و اما الجسمیه التی یجوز ان توضع متضمنه لکل معنی مقرون به مع وجوب ان تتضمن الاقطار الثلاثه»

از اینجا مصنف شروع به بیان جسمیت به معنای جنسی می کند که آن، هم می تواند حد وسط قرار بگیرد و هم می تواند حمل شود. هم می توان در اشکال اول، حد وسط قرار داد و اشکال اول را مرتفع کرد هم می توان آن را حمل کرد و اشکال دوم را مرتفع کرد. مصنف توضیح داد که جسم را می توان به معنای جنسی لحاظ کرد یعنی هر معنایی را که به جسم ضمیمه کنید جسم بتواند آن را بپذیرد ولی شرطش این است که از آن معنای «قابل ابعاد ثلاثه» غفلت نشود و حتماً ضمیمه گردد زیرا «قابل ابعاد ثلاثه» مقوم جسم است. اما ضمایم دیگر می تواند در درون جسم قرار بگیرد و می تواند نباشد.

مصنف در ادامه بحث حمل را مطرح نمی کند از این مطلب بدست می آید که نمی خواهد به طور مستقیم از سوال دوم جواب بدهد اگر چه از لابلای کلامش بدست می آید که اشکال دوم را هم جواب می دهد ولی تمام نظرش حلّ اشکال اول است.

ترجمه: اما جسمیتی که جایز است فرض شود در حالی که متضمن باشد با هر معنایی که به این جسمیت مقترن شود به این شرط که واجب باشد این جسمیت، متضمن اقطار ثلاثه باشد. «این چنین جسمیتی به معنای جنسی ملاحظه می شود».

«فانها لا توجد للشی الذی هو نوع من الحیوان الا و قد تضمن الحیوانیه بالفعل»

ص: ۵۵۱

این جسـمیت که به معنای جنسـی باشد یافت نمی شود برای انسان «به جای انسان تعبیر به ــ للشـی الذی هو نوع من الحیوان ــ کرد چون بحث مصـنف بحث عام است نه اینکه مختص به انسان باشـد لـذا تعبیر به انسان نکرد» که نوعی از حیوان است مگر اینکه آن شـی «که نوع از حیوان است یعنی مراد از شیء همان انسان است» متضمن حیوانیت بالفعل شده باشد در اینصورت از طریق حیوانیت، صاحب جسمیت شود.

«بعد ان کان مجوّزا فی نفسه تضّمنه ایاها»

ضمیر «کان» بر میگردد به شیئی که نوعی از حیوان است.

ضمیر «ایاها» به حیوانیت بر می گردد.

بعـد از اینکه اجازه داده شده بود که این شـیئی که نوعی از حیوان است فی نفسه متضـمن حیوانیت باشد «یعنی بتواند حیوانیت را قبول کند و اگر بتواند حیوانیت را قبول کند باید بالفعل، حیوان شود تا جسم بشود».

«تضمن الحیوانیه بالفعل»: در مادیات هر بالفعلی باید قبل از آن، بالقوه باشد«اما در مجردات که بالفعل هستند قبل از آن، بالقوه نیست» مصـنف می گوید انسان باید متضـمن حیوانیت شود بالفعل، اما چه وقتی انسان می تواند بالفعل متضمن حیوانیت شود؟ بعـد از اینکه متضـمن حیوانیت بـالقوه بود یعنی قـابلیت تضـمن بـالقوه را داشت. عبـارت «بعـد ان کان مجوزا...» به همین معنی اشاره می کنـد یعنی بعـد از اینکه انسان فی نفسه تجویز می شد که متضـمن حیوانیت باشد باید انسان بالفعل حیوانیت را واجد شود تا بعد از اینکه حیوانیت را بالفعل واجد شد بتواند جسم شود پس حیوانیتِ بالفعل که بعد از حیوانیت بالقوه می آید مقدم بر جسـمیت است. پس اشکالی ندارد که حیوانیت حد وسط قرار داده شود و از طریق آن به جسمیت رسید چون حیوانیت باید مقدم بر جسم به معنای جنسیت باشد.

ص: ۵۵۲

ترجمه: بعد از اینکه شی که نوع از حیوان است تجویز شده باشد فی نفسه که بتواند متضمن حیوانیت باشد «یعنی اگر بتواند حیوانیت را قبول کند باید فرض شود حیوانیت را بالفعل قبول کرده تا از حیوانیت بالفعل به جسمیت رسید.

«فیکون معنی الحیوانیه جزءاً ما من وجود ذلک الجسم»

معنای حیوانیت یک نوع جزئی می شود از وجود آن جسم جنسی، اما چگونه جزء می شود در جلسه بعد بیان می شود.

جواب از اشکال اول «اشکال اول: اخص حد وسط قرار داده می شود تا اعم برای مادون اخص ثابت شود. کیفیت ثبوت چگونه است؟ اشکال دوم: وقتی حیوان بر انسان حمل می شود یعنی جزء بر کل حمل می شود، در حالی که ممکن نیست جزء بر کل حمل شود ۹۲/۱۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:جواب از اشکال اول «اشکال اول: اخص حد وسط قرار داده می شود تا اعم برای مادون اخص ثابت شود. کیفیت ثبوت چگونه است؟ اشکال دوم: وقتی حیوان بر انسان حمل می شود یعنی جزء بر کل حمل می شود، در حالی که ممکن نیست جزء بر کل حمل شود »

«فیکون معنی الحیوانیه جزء اً ما من وجوذ ذلک الجسم»(۱)

بعد از اینکه فرق بین ماده و جنس گفته شد شروع کرد به جواب از اشکال اوّلی که دراین فصل مطرح شده بود.

اشکال اول: در قیاس اعم، اکبر قرار داده می شود و اخص، حد وسط قرار داده می شود و ما دون الاخص، اصغر قرار داده می شود و مثلاـ اعم «یعنی جسم» را به توسط اخص «یعنی حیوان» برای مادون الاخص «یعنی انسان» ثابت می شود و اینطور گفته می شود «الانسان حیوان» و «کل حیوان جسم»، «فالانسان جسم»، پس حیوان سبب برای جسم قرار داده شد. معترض گفت در واقع جسم سبب برای حیوان است چون جزء حیوان است و جزء، سبب ناقص برای کل است پس جسم، سبب برای حیوان است چرا حیوان، سبب برای جسم قرار داده می شود؟ یعنی اعم سبب برای اخص است چرا اخص سبب برای اعم قرار داده می شود؟

ص: ۵۵۳

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۰۲، س۱، ط ذوی القربی.

جواب: مصنف بعد از اینکه بین ماده و جنس فرق گذاشت اینگونه جواب می دهد که جسم، اگر ماده قرار داده شود سبب برای حیوان خواهد بود چون جزء حیوان است و جزء سبب برای کل است ولی اگر جسم، جنس قرار داده شود حیوان سبب برای جسم می شود یعنی نوع سبب برای جنس می شود و جا دارد حیوان را که سبب است حد وسط قرار داده شود و اینکه در قیاس، حیوان حد وسط قرار داده می شود به همین جهت است که حیوان سبب برای جسم است یعنی اخص سبب برای اعم

است. مستشکل که اعم را سبب قرار داد به حیث ماده لحاظ کرد ولی مصنف آن اعم را به حیث جنسی ملاحظه کرد لذا اعم را حد وسط قرار نداد بلکه نوع این اعم را حد وسط قرار داد نه خودش را. یعنی نوع سبب برای جنس است نه اینکه جنس سبب برای نوع باشد. در قیاس این سبب، حد وسط قرار داده می شود و قیاس صحیح است بلکه اگر جسم ماده قرار داده شود و رابطه جنسی و نوعی ملاحظه نشود و فقط رابطه جزء و کل ملاحظه شود جسم، جزء می شد و حیوان، کل می شد و جزء بر کل مقدم است پس جسم بر حیوان مقدم می شد و جسم، علت می شد ولی در قیاس، جسم، ماده قرار داده نمی شود بلکه جنس قرار داده می شود.

نتیجه: مستشکل خلط بین جنس و ماده کرده آنچه مستشکل میگوید مربوط به ماده است و آنچه مصنف بیان کرده مربوط به جنس است.

ص: ۵۵۴

بحث به اینصورت شروع شد که اگر جسم به معنای جنسی لحاظ شود نمی توان آن را حمل بر حیوان کرد و حد وسط قرار داد زیرا اگر جسم به معنای جنسی لحاظ شود آنچه که لازم دارد در خودش داشته باشد اقطار ثلاثه است اما بقیه خصوصیات را جایز است داشته باشد. اگر خصوصیات دیگر به آن داده شود رد نمی کند بلکه می پذیرد زیرا حالت جنسی دارد. یکی از چیزهایی که می پذیرد حیوانیت است. حیوانیت، جزء برای جسم «به معنای جنسی» می شود. «اگر جسم حمل بر حیوان یا انسان شود این حیوانی را که می توانست داشته باشد واجب می شود که حیوانیت را داشته باشد تا حمل جسم بر حیوان یا انسان صحیح باشد.» چون بنا شد حیوانیت از جسم، بیرون نباشد زیرا جسم به معنای جنسی لحاظ شد و حیوانیت داخل آن است و جزء می شود و اگر جزء شد علت می گردد. اما اگر جسم به معنای ماده لحاظ شود و حیوانیت به او داده شود حیوانیت از جسم به معنای ماده بیرون است جسمِ مادی در خارج از ذهن علت برای حیوان بود چون جزء آن بود اما در ذهن جسم جنسی وجود دارد و حیوان علت برای جسم جنسی می شود چون تعریف جسم جنسی این است «جوهری که باید قابل ابعاد ثلاثه باشد» و بقیه خصوصیات مناسب را می تواند داشته باشد که یکی از آنها حیوان است. اگر این حیوان را داشت به عنوان جزء درونی خواهد داشت پس حیوان، جزء این جسم می شود در حالی که در خارج، جسم جزء حیوان بود. اما در ذهن، حیوان جزء جسم است. و هر جزئی مقدم بر کل و علت برای کل است پس حیوانیت علت برای کل «جسمیت» می شود و اشکال ندارد علت «که حیوان است» را حد وسط قرار داد تا به معلول «جسم» رسیده شود قیاس به صورت لمّی می شود که حد وسط آن، علت ثبوت اکبر للاصغر است.

ص: ۵۵۵

نکته: جسم اگر جنس باشد هر امر مناسبی به آن داده شود به درون خودش می کشد نه اینکه بیرون از خودش بگذارد. از جمله امر مناسب، حیوانیت است که می توان به جسم داد و وقتی جسم، حیوانیت را به درون خودش کشید حیوان، جزء می شود و جسم مرکب از جوهر قابل ابعاد ثلاثه و حیوانیت می شود چون وقتی حیوان به جسم داده شد جسم به صورت مطلق باقی نمی ماند بلکه جسمِ حیوانی می شود زیرا هر جنسی اینگونه است مثلا وقتی ناطق را به حیوان بدهید حیوان به اطلاق خودش باقی نمی ماند بلکه تبدیل می شود به حیوانی که ناطق است در ما نحن فیه هم همینطور است.

خلاصه این نکته این است که در همه جا نوع، علت جنس است ما نحن فیه هم همینطور است که حیوانیت علت می شود اما نه علت تام بلکه علت ناقصه زیرا جزء است.

با این بیانات، عبارت مصنف که فرمود حالِ جسم در حالی که جنسی باشد عکس حال جسم است در صورتی که مادی باشد. جسم مادی علت برای حیوان شد اما جسم جنسی بر عکس است یعنی حیوان، علت برای جسم می شود پس حالی که جسمِ جنسی دارد عکس حالی است که جسمِ مادی دارد.

توضیح عبارت

«فیکون معنی الحیوانیه جزءا ما من وجود ذلک الجسم»

معنای حیوانیت یک نوع جزئی از وجود آن جسم است «مراد از _ ذلک الجسم _، جسمِ جنسی است» اگر چه این حیوانیت جزء برای جسمِ مادی نبود بلکه نسبت به جسم مادی کل به حساب می آید ولی برای جسمِ جنسی جزء است.

ص: ۵۵۶

«اذ حصل حال الجسم بعکس حال الجسم الذی بمعنی الماده»

«حال الجسم» مراد جسمی است کهمورد بحث ما می باشد و به آن عنوانِ جنسی داده شد. حالِ این جسمِ جنسی به عکسِ حال جسمی است که به معنای ماده بود.

«فانه جزء من وجود الحیوان»

آن جسمی که به معنای ماده بود جزئی از وجود حیوان بود و این جسمی که به معنای جنس است جزئی از وجود حیوان نیست بلکه حیوان جزء او است.

صفحه ۱۰۲ سطر قوله «ثم الجسم المطلق»

مصنف دوباره مطلب را با بیان دیگر می گوید مصنف به سراغ جسم مطلق می رود. جسم مطلق، جسمی است که قید حیوانیت به آن نخورده و فقط «جوهر قابل للابعاد الثلاثه» است این جسم هم می تواند به معنای ماده و هم می تواند به معنای جنس باشد. الان فرض اینکه جسم می تواند به معنای ماده باشد کنار گذاشته می شود و فرض اینکه جسم می تواند به معنای جنس باشد لحاظ می شود.

در این فرض مصنف می گوید این جسمی که جنس است معلول برای نوع و بلکه برای انواعش است و هر جنسی معلول نوعش است.

توضیح این مطلب که هر جنسی معلول نوعش است: چه وقت حیوان در خارج پیدا می شود؟ حیوانِ مستقل، در خارج وجود ندارد باید در ضمن نوع موجود شود. یک نوع حیوان که عبارت از انسان است آورده می شود تا حیوان حاصل شود اما کدام حیوان حاصل می شود؟ حیوانی که انسان است حاصل می شود. فرس را می آوریم که نوعی از حیوان است و با آمدن او حیوانی که فرس است حاصل می شود. اگر همه انواع جمع شوند جنس حاصل می شود. هر کدام از انواع، حصه ای از جنس را می سازند وقتی همه انواع آمدند جنس ساخته می شود پس جنس از انواع ساخته می شود لذا انواع، سازنده جنس و علت جنس هستند. اگر انواع نبودند جنس تحصّل نداشت حتی تحصّل ذهنی هم نداشت.

ص: ۵۵۷

توضیح عبارت

«ثم الجسم المطلق الذی لیس بمعنی الماده فانما وجوده و اجتماعه من وجود انواعه»

جسم مطلق یعنی جسمی که مقید به حیوانیت و امثال حیوانیت نشده باشد. چنین جسمی می تواند به معنای ماده و به معنای جنس باشد اگر به معنای ماده بود آن خصوصیات را در بیرون از خودش قبول میکند و اگر به معنای جنس بود آن خصوصیات را در درون خودش قبول می کند.

ترجمه: سپس جسم مطلقی که به معنای ماده نیست وجودش و اجتماعش از طریق وجود انواعش است «یعنی باید انواع وجود بگیرند تا آن، موجود شود.

«اجتماعه»: یعنی جمع داشتن تمام انواع.

«و ما یوضع تحته»

«و ما یوضع تحته» عطف تفسیر بر انواع است «ضمیر تحته به جنس بر میگردد». لذا نقطه ای که بعد از کلمه «انواعه» در کتاب گذاشته شده باید خط بخورد.

ترجمه: وجود جنس و اجتماع جنس از وجود انواع و وجود «ما یوضع تحت جنس» ـ یعنی انواع ـ است

«فهی اسباب لوجوده و لیس هو سببا لوجودها»

انواع، اسباب برای وجودِ جسمِ مطلق هستند و جسم مطلق سبب برای وجود انواع نیست اما بر عکس آن صحیح است که انواع سبب جنس هستند ولی جنس سبب انواع نیست.

مصنف چرا عبارت «ثم الجسم المطلق الذی بمعنی الماده... هو سببا لوجودها» را می آورد؟ به ابتدای فصل توجه کنید که مستشکل در صفحه ۹۹ سطر ۷ گفته بود «لان الجسمیه و الحس سببان لوجود الحیوان» که جسمیت و حس را سبب برای حیوانیت گرفت و گفت اگر سبب یافت نشود مسبب یافت نمی شود پس اگر جسمیت و حس نیاید حیوان هم نمی آید سپس اشکال کرد که چگونه حیوان را سبب قرار میدهید؟ زیرا جسم و حس سبب است. یعنی جسم را سبب و حیوان را مسبب قرار داد. حال مصنف با عبارت «ثم الجسم المطلق» در صفحه ۱۰۲ سطر ۲ همین عبارت را رد می کند و می گوید جسم، سبب نیست بلکه مسبب است.

اگر مستشکل جسم را سبب برای حیوان قرار داد اشتباه کرد بلکه حیوان سبب برای جسم است. و به طور کلی انواع، سبب جسم اند.

صفحه ۱۰۲ سطر ۴ قوله «و لو کان»

تا اینجا معلوم شد که جنس از انواع بدست می آید در ما نحن فیه جسم از حیوان و شجر و حجر که انواعش هستند بدست می آید پس جسم قبل از انواع وجود خارجی ندارد چون از انواع بوجود می آید. مصنف می فرماید اگر جنس قبل از انواع وجود مستقل می داشت محذور لازم می آمد پس نتیجه گرفته می شود که جسم. قبل از انواع وجود مستقل ندارد بکله به توسط انواع موجود می شود مصنف میگوید اگر جسم در خارج موجود بود قبل از نوع به وجود می آمد و در اینصورت وجودش عین وجود نوع نبود در حالی که وجود جنس، عین وجود نوع است.

خلاصه استدلال: اگر جنس قبل از نوع باشد «و به عبارت دیگر اگر جنس مستقل از نوع باشد» لازمه اش این است که جنس بدون نوع موجود شود یعنی جنس، عین نوع نباشد در حالی که جنس عین نوع است «یعنی حصه ای از جنس، عین نوع است.»

توضیح عبارت

«و لو کان للجسمیه التی بمعنی الجنس وجود محصل قبل وجود النوعیه»

اگر جسمیت می توانست قبل از وجود نوعیت به وجود بیاید «یعنی مسبب از وجود نوع نبود و وجود نوع سبب آن نبود»

«لکان سبب وجود النوعیه مثل الجسم الذی بمعنی الماده»

ضمیر «لکان» به جسم بر می گردد. و «سبب وجود النوعیه» خبر است.

توضیح بیشتر بحث در جلسه بعد بیان می شود.

ادامه جواب از اشکال اول «اشکال اول: اخص حد وسط قرار داده می شود تا اعم برای مادون اخص ثابت شود. کیفیت ثبوت چگونه است؟ اشکال دوم: وقتی حیوان بر انسان حمل می شود یعنی جزء بر کل حمل می شود، در حالی که ممکن نیست جزء بر کل حمل شود ۹۲/۱۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:ادامه جواب از اشکال اول «اشکال اول: اخص حد وسط قرار داده می شود تا اعم برای مادون اخص ثابت شود. کیفیت ثبوت چگونه است؟ اشکال دوم: وقتی حیوان بر انسان حمل می شود یعنی جزء بر کل حمل می شود، در حالی که ممکن نیست جزء بر کل حمل شود »

«ولو کان للجسمیه التی بمعنی الجنس وجود محصل قبل وجود النوعیه»(۱)

بعد از اینکه فرق بین جنس و ماده را بیان کردیم وارد جواب از اشکال اول شدیم.

اشکال اول: چرا حیوان را حد وسط برای جسم قرار می دهید؟

اشکال دوم: چرا جسم را بر حیوان یا بر انسان حمل می کنید؟

بعد از اینکه فرق بین جنس و ماده گفته شد می توان جواب از هر دو اشکال داد ولی فعلا اشکال اول را مورد توجه قرار می دهیم اگر چه این جوابی که داده می شود اشکال دوم را هم جواب می دهد ولی بحث را در اشکال اول می بریم و از آن جواب می دهیم.

ص: ۵۶۰

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۰۲، س۴، ط ذوی القربی.

ابتدا مطالبی به عنوان مقدمه بیان می شود: جای جنس و فصل در ذهن است اما جای ماده و صورت، در خارج است و وقتی تصور می شود جای آن در ذهن است. در خارج ماده «مثل جسم»، جزئی از مرکب «مثل حیوان» است. گفته می شود «جسم حساس». در این قضیه جسم، ماده است و همین جسم برای حیوان، جنس است و این جسم در خارج علت مادی برای حیوان است. اگر به همین عنوانی که علت مادی برای حیوان است ملاحظه شود حمل بر حیوان نمی شود چون علت بر معلول حمل نمی شود. حیوان هم حمل بر آن نمی شود چون معلول بر علت حمل نمی شود اما اگر آن را به ذهن آوردید و به عنوان جنس فرض کردید قابلیت حمل پیدا می شود ولی یک چیزی عوض می شود و آن این است که در خارج، جسمی که ماده بود

علت برای حیوان می شود ولی وقتی همین جسم جنس می شود علت برای حیوان نیست بلکه حیوان علت برای آن است اینکه می گوییم «حیوان علتِ جسم است» به چه معنی می باشد؟ گاهی می گوییم «علت جسم است» به معنای علت قوام است و گاهی می گوییم «علت جسم است» به معنای علت وجود است.

حیوان علت قوام جسم نیست یعنی جسم اینگونه نیست که متقوم به حیوانیت باشد. چون اگر علت قوام جسم بود جسم بدون آن تحقق پیدا نمی کرد در حالی که می بینیم جسم در جای دیگر است ولی حیوان وجود ندارد پس جسم بدون حیوان تحقق پیدا می کند بنابراین جسم متقوم به حیوان نیست یعنی حیوان علت قوام نیست اما حیوان علت وجود جسم است. گاهی هم گفته می شود حیوان، علتِ تحصّلِ جسم است. تحصّل با وجود فرقی ندارد چون تحصل و وجود به معنای حصول است. الان می خواهد گفته شود حیوان علت تحصل جسم است. جسم، حالت جنسی دارد و حیوان، حالت نوعی دارد پس اینگونه گفته می شود: نوع، علت تحصل جسم است «یعنی گفته نمی شود حیوان، علت تحصل جسم است یعنی آن را به صورت کلی بیان می کند که نوع علت تحصل جسم است» اما چگونه علت تحصل است؟

مقدمه: قبل از اینکه بیان شود نوع، چگونه علت تحصل است بررسی می کنیم که آیا می توان حیوان را بر جسم یا جسم را بر حیوان حمل کرد؟ جواب داده می شود که هر دو صورت صحیح است یعنی هم حیوان بر جسم حمل می شود هم جسم بر حیوان حمل می شود و گفته می شود «الحیوان جسم» و «جسم کذائی حیوان» در حالی که یکی علت و یکی معلول است چگونه علت و معلول بر یکدیگر حمل می شوند؟

بیان کردیم که علتِ قوام نیست اما علتِ وجود هست و جسم بر وجود حیوان حمل نمی شود حیوان هم بر وجود جسم حمل نمی شود بلکه ذات جسم بر ذات حیوان حمل می شود یعنی قوام بر قوام حمل می شود و این دو در قوام، علیت و معلولیت ندارند. وقتی که جسم، ماده است علتِ قوامِ حیوان بود ولی الان که جسم، جنس شده معلولِ وجود حیوان است نه معلولِ قوام. لذا اینطور گفته می شود که وجود حیوان و وجود جسم علت و معلول اند و وجود آنها حمل نمی شود اما خود حیوان و جسم علت و معلول نیستند لذا حمل آنها اشکال ندارد. «پس چون حیوان و جسم در قوام، علت و معلول نیستند لذا حمل آنها اشکال ندارد زیرا حمل بر اساس قوام است. اگر وجود یکی بر وجود دیگری حمل می شد صحیح نبود اما ذات یکی بر ذات دیگری حمل می شود به شرطی که یکی علت و یکی معلول نباشد».

ص: ۵۶۲

سوال: چگونه نوع، علت وجود یا علت تحصّل جنس است؟ البته این مطلب در وجود ذهنی می باشد نه وجود خارجی. زیرا در وجود خارجی اصلا علیت و معلولیتی نیست چون جنس و فصل در وجود خارجی متحدند و یکی علت و یکی معلول نیست. پس مراد از تحصل و وجود، تحصل و وجود ذهنی است نه خارجی حال باید بررسی کرد که در وجود خارجی، نوع چگونه علت وجود جنس می شود؟

جواب: تعریف جنس این است «چیزی که مردد بین انواع است» و ذهن نمی تواند امر مردد را جذب و درک کند پس امر مردد، وجود ذهنی پیدا نمی کند چون ذهن به آن توجه پیدا نمی کند اگر ذهن به آن توجه نکرد وجود ذهنی پیدا نمی کند. جنس امر مردد بین انسان و فرس و... است وقتی ذهن می خواهد جنس را بگیرد حتما یک نوع را مخفیانه یا آشکار، تصور می کند اگر شی بخواهد حیوان را تصور کند در ضمن حیوانهای شناخته شده مثل بقر و فرس تصور می کند. خود حیوان به صورت تنهایی تصور نمی شود. پس جنس حصول ذهنی پیدا نمی کند مگر به وسیله نوع. پس نوع، علت تحصل ذهنی جنس می شود «اما در خارج، ابتدا فرد است و در ضمن فرد، نوع می باشد و در ضمن نوع، جنس است ما به خارج کاری نداریم اگر چه در خارج هم ابتدا نوع بعدا جنس وجود می گیرد» نوع، علت فاعلی جنس نیست زیرا علت فاعلی، ذهنِ ما است ذهن ما جنس را می سازد ولی بعد از اینکه نوع را ساخت جنس را می سازد. نوع، علت فاعلی جنس نیست و جنس را نمی سازد بلکه راه را برای تصور ذهن ما آماده می کند و ذهن ما حیوان را تصور می کند با تصور حیوانی که راهش را نوع فراهم کرده بود حیوان، وجود ذهنی می گیرد پس ذهن ما فاعل و سازنده حیوان می شود اما علت فاعلیِ در خارج، خداوند ــ تبارک ــ است.

بـا این توضـیحات علت و معلول تبیین شـد و روشن گردیـد که چه چیز بر چه چیز حمـل می شود یعنی اگر ماده ملاحظه شود حمـل نمی گردد و اگر جنس ملاحظه شود در آن محـدوده ای که علت و معلول است حمـل نمی شود و در محـدوده ای که علت و معلول نیست حمل می شود.

توضـیح اول: نوع در ذهن آمـد ذهن می توانـد جنس را تصور کنـد. نوع، راه را برای تصور جنس هموار می کنـد به این بیـان نوع، بمنزله معـدّ می شود یعنی فاعل که ذهن ما می باشـد را کمک می کنـد. چون معد یا معین فاعل است یا معین قابل اسـت یعنی یا قابل را به فاعل نزدیک می کنـد و کاری می کنـد که قابل، فیض فاعل را بپـذیرد یا فاعل را به قابل نزدیک می کند و کاری می کنـد که فاعل بتواند فیض خود را به قابل بدهد چون کار معد، مقربیّت است وخودش تاثیر گذار نیست. با این بیانی که شـد نوع، معـدّ برای ذهن شد. چون ذهن می خواهد حیوان را تصور کند ولی نمی تواند لذا نوع، راه را برای آن هموار می کند و ذهن آن را تصور می کند.

توضـیح دوم: نـوع، جنس را در ذهن می آورد. «البته می تـوان گفت فصـل، جنس را در ذهن می آورد» یعنی نوع که می آید جنس هم می آیـد در اینصورت نوع، علت فـاعلی می شود یعنی جنس را در ذهن می سـازد و وقـتی آن را سـاخت در اختیـار ذهن قرار می دهـد و می گویـد آن را تصور کن در اینصورت نوع، علتِ فـاعلی برای جنس می شود یعنی وجود به جنس می دهد ولی وجودِ ذهنی می دهد نه وجود خارجی.

ص: ۵۶۴

پس یکبار گفته می شود ذهن، سازنده جنس است به شرط اینکه نوع بیاید و یکبار گفته می شود نوع، در ذهن می آید و جنس را می سازد و ذهن، این جنس آماده را تصور می کند.

هر دو صحیح است ولی ظاهر عبارت نشان می دهد که نوع، علت فاعلی برای وجود جنس است نه علت قوام.

سوال: این بحث مطرح است که وقتی جسم بر حیوان حمل می شود یا حیوان بر انسان حمل می شود چه نوع حملی می باشد آیا حمل اولی است یا حمل شایع است؟

جواب: حمل شایع است نه حمل اولی چون حمل کلی بر فرد است. وقتی گفته می شود «الانسان حیوان» یا «الحیوان جسم» حمل کلی بر فرد شده است «انسان خودش فرد نیست ولی فرد برای حیوان است» و حمل کلی بر فرد، حمل شایع است. اما حملِ «حیوان ناطق» بر انسان حمل اولی است و حمل کلی بر فرد نیست بلکه منزله حمل شی بر خودش است البته گاهی می توان تعبیر را عوض کرد زیرا حمل شایع سه قسم است:

۱ــ حمل کلی بر فرد مثل «زید انسان».

۲ــ حمل کلی بر کلیِ مساوی مثل «الضاحک ناطق» که هر دو کلی اند و مساوی اند.

۳ــ حمل کلی بر کلیِ اخص مثل «الناطق حیوان». و «الانسان حیوان» از این قسم است. ما این مثال «الناطق حیوان» که حمل کلی بر کلی اخص و حمل شایع است را حمل کلی بر فرد قرار دادیم که مراد از «فرد»، فرد حیوان بود و نوع به منزله فرد حیوان است حال اگر این مثال را حمل کلی بر فرد قرار ندهید بلکه حمل کلی بر کلی اخص قرار دهید باز هم کلی است و حمل شایع است.

ص: ۵۶۵

سوال: آیا می توان حمل شایع را به حمل اولی برگرداند به اینصورت که جنسی را که بر نوع حمل می کنیم جنسی است که متخصص به نوع شده و لذا بر نوع حمل می شود و الا جنس اگر مطلق باشد نمی تواند بر نوع حمل شود یعنی حیوان مطلق بر انسان حمل نمی شود بلکه حیوانی که انسان شده بر انسان حمل می شود یعنی حصه ای از حیوان بر انسان حمل می شود نه مطلق حیوان و نه حصه مضاد که فرس است.

یعنی سوال این است که جنس، حصه بشود و این حصه اش حمل می شود در اینصورت آیا حمل اولی است یا حمل شایع است؟

جواب: در حمل اولی گویا که ذات بر ذات حمل می شود یعنی انسان با حیوان ناطق هر دو یک ذاتند. فرق آنها به اجمال و تفصیل است که انسان، مجمل است و حیوانِ ناطق، مفصّل است و الا فرقی به لحاظ مفهوم وذات ندارند و قهرا اگر به لحاظ ذات فرقی ندارند به لحاظ وجود هم فرق ندارند. یعنی ذاتا متحدند و اگر ذاتا متحدند پس وجوداً هم متحدند زیرا یک ذات دو وجود ندارد. پس وقتی گفته می شود «الانسان حیوان ناطق» حمل اولی درست می شود و موضوع و محمول، در ذات و وجود یکی است فقط در اجمال و تفصیل مغایرت دارند و به خاطر این مغایرت در اجمال و تفصیل، حمل جایز است اما بحث ما در «الانسان حیوان ناطق» نیست بلکه در «الانسان حیوان» بود ولی حیوان را حصه می کردیم بعدا که حصه می شد با انسان یکی می شد و بمنزله حمل اولی قرار داده می شد. آیا به حمل اولی برمی گشت یا حکم حمل اولی را پیدا می کرد؟ می گوییم به حمل اولی بر نمی گشت ولی حکم حمل اولی را پیدا می کرد. چون حمل شایع، اتحاد در وجود است اما با این کاری که کردیم اتحاد در مفهوم و ماهیت هم درست شد یعنی اینطور گفته شد که حصه ای از حیوان ذاتش با انسان یکی است. مفهومش هم یکی است حمل اولی به نحوه ای در حمل شایع آمد ولی حمل اولی نیست بلکه قِسمی از حمل شایع است. بله اگر به آن نحوه اعتبار شود حمل اولی می گویند. بعضی اینگونه عمل می کنند که خصوصیت موضوع را می اندازند و موضوع، کلی می شود و محمول هم کلی است در اینصورت حمل اولی درست می شود یعنی در «الانسان حیوان»، حیوان را همانطور که هست باقی می گذارند و خصوصیت را از انسان می گیرند مثل این است که حمل حیوان بر حیوان می شود در اینصورت حمل شایع را به حمل اولی بر می گردانند اما بعضی اینگونه عمل نمی کنند آن موضوع را سر جای خودش باقی می گذارند و در محمول تصرف می کنند و می گویند حیوان به معنای حصه ای از حیوان است که مطابق با انسان است در اینصورت حمل بمنزله حمل اولی می شود و مفهوم ها یکی می شوند اما در واقع حمل شایع است.

ادامه جواب از اشکال اول «اشکال اول: اخص حد وسط قرار داده می شود تا اعم برای مادون اخص ثابت شود. کیفیت ثبوت چگونه است؟ اشـکال دوم: وقتی حیوان بر انسان حمل می شود یعنی جزء بر کل حمل می شود، در حالی که ممکن نیسـت جزء بر کل حمل شود ۹۲/۱۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضـوع: ادامه جواب از اشکال اول «اشـکال اول: اخص حـد وسـط قرار داده می شود تـا اعم برای مـادون اخص ثـابت شود. کیفیت ثبوت چگونه است؟ اشکال دوم: وقتی حیوان بر انسـان حمـل می شود یعنی جزء بر کـل حمـل می شود، در حـالی که ممکن نیست جزء بر کل حمل شود »

«و لو کان للجسمیه التی بمعنی الجنس وجود محصل قبل وجود النوعیه»(۱)

بعد از اینکه فرق بین جنس و ماده گفته شد وارد جواب از اشکال شد.

اشـکال: چرا در قیاس، حیوان حد وسط قرار داده می شود تا جسم برای انسان ثابت شود. باید بر عکس عمل شود. زیرا اینطور گفته می شود «الانسان حیوان» و «کل حیوان جسم»، «فالانسان جسم». به کمک حد وسط که حیوان است جسمیت برای انسان ثابت می شود با اینکه باید بر عکس باشد زیرا جسمیت قبل از حیوانیت است یعنی جسمیت علت برای حیوانیت است و باید از علت به معلول پی برد. نه اینکه از معلول به علت پی برد.

جواب: ابتـدا فرق بین ماده و جنس گفته شـد و بیان گردیـد آنچه که علت برای حیوان است جسمِ مادی می باشد که مقدم بر حیوان است و بایـد حـد وسط قرار بگیرد ولی حـد وسط قرار نمی گیرد زیرا که قابل حمل نیست. آنچه که حـد وسط قرار می گیرد حیوانِ جنسـی است و حیوانِ جنسـی قبـل از جسـمیت است چون حیوانِ جنسـی برای جسم بمنزله نوع است و نوع، سـببِ جنس است. زیرا اگر انواع جمع شونـد جنس سـاخته می شود پس حیوانیت چون نسبت به جسـمیت حـالت نوعی دارد سـبب برای جسمیت می شود همانطور که هر نوعی سبب برای جنس است.

ص: ۵۶۷

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۰۲، س۴، ط ذوی القربی.

دقت شود که حیوانیت برای جسم بمنزله نوع گرفته شد و سبب برای جسمیت قرار گرفت و از این سبب «که حیوانیت است» به مسبب «که جسمیت است» پی برد لذا حیوانیت حد وسط قرار می گیرد و از آن به جسمیتِ انسان پی برده می شود. آنچه مهم است این است که حیوانیت قبل از جسمیت است. چون قبل از جسـمیت است بایـد حد وسط قرار بگیرد و واسطه برای ما بعد خودش که جسـمیت است قرار بگیرد یعنی ابتـدا حیوانیت برای انسـان ثابت می شود سپس به توسط حیوانیت، جسـمیت برای انسـان ثـابت می شـود پس ابتـدا بایـد حیوانیت بیایـد تـا جسـمیت اثبـات شود چون رتبه حیوانیت مقـدم بر جسـمیت است زیرا حیوانیت، نوع است و جسمیت، جنس است و نوع بر جنس مقدم است چون نوع، سبب جنس است.

حال مصنف می فرماید اگر جسمیت، ماده قرار داده شود نه جنس، یعنی برای آن یک معنای محصَّل باشد «چون جنس معنای مردد بین انواع داد نه محصّل» چنانکه قبلاً گفته شد حیوان در وقتی که ماده ملاحظه می شود «جسم متحرک بالاراده و حساس» است که یک معنای معیّن و محصّلی است ولی وقتی این معنی، جنس است مردد بین فرس و بقر و انسان و ... است. این در مورد حیوان بود. در مورد جسم هم همینطور است. جسم را اگر ماده بگیرید معنای محصّل پیدا می کند و «جوهر قایل للابعاد الثلاثه» می شود اما اگر جنس قرار داده شود معنای مردد پیدا می کند حال اگر همین جسمِ جنسی را محصّل قرار دهید «یعنی حالت مادی به آن بدهید قبل از حیوان خواهد بود و سبب حیوان است. تا اینجا اشکالی پیش نمی آید چون جسم که معنای جنسی داشت و مسبّب از حیوان بود معنای مادی به آن داده شد و سببِ حیوان شد. اشکال در اینجا است که جسم جنسی در حالی که جنسی می باشد محصَّل شود نه اینکه معنای آن عوض شود. چون در ابتدا شد که جسمِ جنسی را ماده قرار دهید یعنی جنس بودنش از بین برود و ماده بودنش به جای جنس بیاید در اینصورت آن معنای مردد، محصَّل می شد و آنچه که موخر بود مقدم می شد یعنی جسمیتی که موخر بود مقدم بر حیوانیت می شد. اما الان فرض این است که جسم را به همان معنای جنسی قرار دهید و در عین حال آن را محصّل کنید. وقتی محصّل کنید تبدیل به نوع می شود در اینصورت لازم می آید این جسمی که معلولِ نوع گرفته شده بود علتِ نوع شود و این، به بیانی که گفته می شود باطل است. پس معنای جنسی را با معنای مادی نباید خَلط کرد جنس همچنان که جنس است باید جنس گذاشته شود و نباید تبدیل به ماده شود اگر تبدیل به ماده شد باید لحاظ جنسی در مورد آن نباشد. اگر لحاظ جنسی درباره آن باشد و آن را محصّل کند به منزله ماده قرار می دهد و چیزی را که مسببِ از نوع بود سبب نوع قرار می دهد و باعث می شود که نوع موجود نشود مگر بعد از وجود آنچه که جنس است یعنی اول باید گفت جنس حاصل شود بعدا نوع حاصل شود در حالی که قاعده بر عکس است زیرا ابتدا باید نوع حاصل شود تا در ضمن نوع، جنس حاصل شود همانطور که ابتدا باید فرد حاصل شود تا در ضمن فرد، نوع حاصل شود. پس اگر جسمی را که معنای جنس دارد محصَّل فرض کنید مشکل پیدا می شود لذا باید جنس را به معنای خودش بگذارید و اگر جنس به معنای خودش بود نوع، محصّلِ آن می شود. یعنی جسم را به همان معنای جنسی قرار بدهید تا حیوانیت، محصّل آن و سبب آن شود که مقدّم بر آن شود و اگر مقدم شد جا دارد که حد وسط قرار بگیرد و موخر را که جسمیت است ثابت کند.

ص: ۵۶۸

خلاصه: مستشکل خلط کرد بین جسمِ جنسی که مورد بحث ما است و جسمِ مادی که مورد بحث نیست و حکمی را که برای جسم مادی است به جسم جنسی می دهد. جسم مادی باید مقدم بر حیوان باشد ولی بحث ما در جسم مادی نیست بحث در جسم جنسی است که باید موخر از حیوان باشد و به توسط حیوان برای انسان ثابت شود.

توضیح عبارت

«و لو کان للجسمیه التی بمعنی الجنس وجود محصل قبل وجود النوعیه لکان سبب وجود النوعیه»

ضمیر «لکان» به «جسمیت» بر می گردد ولی بهتر این است که به «وجود محصّل» برگردد چون وجود، سبب وجود می شود. مسبّب را وجود نوعیت گرفته پس سبب هم باید وجود جسمیتِ محصّل باشد لذا ضمیر «لکان» به خود جسمیت بر نمی گردد بلکه به وجود جسمیت محصّل بر می گردد.

جسمیتی که به معنای جنس می باشد و مردد است اگر محصّل شود قبل از وجود نوعیت، «ما گفتیم جنس در ضمن نوع حاصل می شود اگر برای آن وجود محصّل و مستقلی قبل از نوع قرار دادید و گفتید این جسم جنسی قبل از حیوان موجود است «البته جسم مادی قبل از حیوان است» لازم می آید جسم جنس در عین اینکه جنس است قبل از نوع موجود باشد و سبب نوع شود.

ترجمه: اگر برای جسمیتی که به معنای جنس است وجود محصّل قبل از وجود نوعیت باشد همین وجود محصّل سبب برای وجود نوعیت می شود.

ص: ۵۶۹

نکته: مصنف بیان می کند که اگر برای جسمیت، وجود محصّل قبل از نوعیت قرار بدهید دو اشکال خواهد داشت که یک اشکال را با عبارت «لکان سبب وجود النوعیه» بیان می کند و اشکال دیگر را با عبارت «لکان اذ یوجد ذلک» بیان می کند.

«مثل الجسم الذی بمعنی الماده _ و ان کانت قبلیته لا بالزمان _ »

مثل همان جسمی که به معنای ماده بود که سبب برای حیوانیت و قبل از وجود حیوانیت بود. در ما نحن فیه هم لازم می آید جسمیتی که جنس است نه ماده، حکم ماده را پیدا کند یعنی سبب برای وجود نوعیت «حیوانیت» شود و مقدم بر حیوانیت شود اگر چه قبلیت و تقدمش لا بالزمان باشد.

«و ان کانت»: لازم می آید جسمیت، سبب برای وجود نوعیت باشد و تقدم و قبلیت برای وجود نوعیت داشته باشد. مصنف تعبیر به «سبب» کرد ولی استاد تعبیر به «تقدم» می کند چون هر سببی، تقدم دارد لذا به جای عبارت «لازم می آید جسمیت، سبب برای وجود نوعیت باشد» تعبیر به این می کند «لازم می آید جسمیت، تقدم و قبلیت بر نوعیت داشته باشد ولو قبلیتِ آن قبلیتِ بالزمان نیست بلکه قبلیت طبعی است. چون قبلا بیان شد که هر جزئی بر کل تقدم طبعی دارد نه تقدم زمانی.

ولو قبلیت جسم جنسی که محصّل و علت دیده شد قبلیت بالزمان نیست ولی قبلیت طبعی است. در این صورت لازم می آید جسمیت، قبل از حیوانیت حاصل باشد در حالی که این صحیح نیست زیرا تا حیوانی وجود نداشته باشد جسم حیوانی نیست. هیچ وقت جنس، قبل از نوع نیست همانطور که نوع قبل از فرد نیست. خداوند _ تبارک _ فرد را ایجاد می کند نوع در ضمن آن فرد است نوع ایجاد می شود و جنس در ضمن آن نوع است هیچ وقت جنس قبل از نوع نیست اما الان لازم آمد که جنس قبل از نوع باشد وا ین غلط است لذا نباید برای جسمیت وجود محصّل قائل شد باید وجودی به تبع وجود نوع قائل شد پس اجناس، مسبّب از انواع می شوند و انواع سبب می شوند. اگر اینگونه است پس حیوان هم که نوع برای جسم است سبب جسم می شود لذا باید قبل از جسم باشد پس اگر حد وسط قرار داده شد و قبل از جسم آورده شد و به توسط آن، جسمیت ثابت شود اشتباه نیست.

ص: ۵۷۰

«و لكان اذ يوجد ذلك يوجد شيئا ليس هو النوع بل عله للنوع يوجد بوجوده النوع»

این عبارت عطف بر «لکان» است و اشکال دوم را بیان می کند.

«یوجد بوجوده النوع» تفصیل «عله للنوع» است.

اگر جسم جنسی دارای وجود محصّل باشد لازم می آید جنس، حاصل شود و نوع، موجود نباشد یعنی چیزی حاصل شد که نوع نیست در حالی که آنچه حاصل می شود باید فرد و نوع باشد. یعنی چیزی حاصل شود که علت نوع است و نوع باید بعد از آن بیاید. در حالی که باید ابتدا نوع بیاید بعداً جنس بیاید.

اگر جسمیت که جنس است دارای وجود محصّل باشد قبل از حیوانیت «مثلا- نوع» می آید. آنچه که قبل از حیوانیت آمده جسمیت است که نوع نیست مشکلی که پیش می آید این است که آنچه حاصل می شود باید نوع باشد و جنس در ضمن آن نوع باشد. در حالیکه آنچه حاصل شده جنس است و نوع نیست بلکه سبب نوع است و این محال است آنچه در جهان حاصل می شود نوع است یا جنسِ متحصَّل است که باز هم نوع است یعنی جسمی است که حیوانی باشد که جسمِ حیوانی نوع است یا جسمی باید باشد که نباتی است که یک نوع دیگر است یا جسمی باید باشد که جمادی است که نوع دیگر است.

پس ابتدا باید نوع بیاید تا جسمی که جنس است در ضمن آن حاصل شود. شما الان با این بیان جنس را حاصل می کنید و سببِ نوع قرار می دهید نه اینکه جنسی در ضمن نوع باشد بلکه جنسی، سازنده نوع خواهد بود که این غلط است.

ص: ۵۷۱

ترجمه: لازم می آید هنگامی که آن «یعنی جسمیتی که جنس است و وجود محصّل دارد» یافت می شود شیئی «مثل جسمیتی» حاصل شده باشد که نوع نباشد «پس اگر جسمیتی که جنسی است وجود محصّل پیدا کند یعنی در ضمن نوع حاصل نشود بلکه مستقلا حاصل شود در چنین حالتی» شیئی یافت شده که نوع نیست بلکه علت نوع است یعنی چیزی است که با وجودش نوع حاصل می شود «چون علت، چیزی است که با وجودش معلول حاصل می شود. پس اگر جنس یافت شود با وجودش نوع حاصل می شود چون جنس، علت برای نوع می شود و هر علتی اینچنین است که با وجودش معلول حاصل می شود پس جنس چیزی است که با وجودش نوع حاصل می شود.

«فلا یکون النوع هوهو»

لازمه اش این است که نوع، خود همین جنس نباشد بلکه معلول جنس باشد.

و علت بر معلول حمل نمی شود پس جنس باید بر نوع حمل نشود در حالی که جنس بر نوع حمل می شود پس معلوم می شود که این جنس، علت نوع نیست بلکه حاصل در ضمن نوع است و بلکه خود نوع است «چون جنس وقتی محصّل می شود خود نوع است مثلا حیوان وقتی محصّل شود انسان می شود.

ترجمه: نوع همان جنس نخواهد بود بلکه معلول جنس خواهد بود.

«و هذا محال»

این محال است که نوع، جنسِ محصّل نباشد. و اینکه یکی علت دیگری باشد محال است چون اگر علت و معلول بودند بر یکدیگر حمل نمی شدند در حالی که حمل می شوند پس معلوم می شود علت و معلول نیستند.

ص: ۵۷۲

«بل وجود تلک الجسمیه فی النوع هو وجود النوع لا غیر»

وجود جسمیت، مستقل از نوع نیست تا علت نوع شود بلکه وجود جسمیت در نوع، وجود نوع است نه اینکه وجود جسمیت، علت نوع باشد.

«لا غیر» یعنی اینچنین نیست که جسمیت به طور مستقل حاصل شود و نوع به دنبال او بیاید.

ترجمه: اگر جسمیت در نوع حاصل شد نوع حاصل می شود نه غیر.

«بل هو فی الوجود هو نوعه»

مصنف ترقی می کند و می گوید: نه جسم با وجود نوع حاصل شود و در ضمن نوع باشد بلکه جنس در وجود، نوعِ خودش است یعنی همان نوع است نه اینکه در ضمن نوع بوجود بیاید. وقتی نوع موجود می شود جنس هم هست.

دقت شود که مصنف می خواهد بین جنس و نوع، اتحاد برقرار کند که با علت و معلول فاصله دارد. می گوید جسم اگر جنس گرفته شود وجود محصّل به آن داده نشود زیرا وجود محصّلش همان وجود نوع است اگر وجود محصّل به آن داده شود این محذورات لازم می آید. اگر به اینصورت است جسم که جنس است نمی تواند علت نوع «یعنی حیوان» باشد. بلکه در ضمن حیوان حاصل است بلکه بالاتر، خود حیوان است. در اینصورت جسمِ جنسی باید موخر از نوع باشد و نوع مقدم بر جنس باشد. اگر نوع مقدم است می تواند حد وسط قرار داده شود و جنس را که جسم است افاده کند. پس اینکه حیوان، مقدم بر جسم شد و به توسط حیوان، جسمیت برای انسان ثابت شد کار صحیحی است.

ص: ۵۷۳

سوال: چه فرقی بین «لکان سبب وجود النوعیه... قبلیته لا بالزمان» و بین «لکان اذ یوجد ذلک...» است.

جواب: این دو خیلی به هم نزدیک هستند ولی با هم فرق دارند. جمله اولی جنس را سبب نوع قرار می داد و جمله دومی، وجود جنس را مستقل می کند و قبل از وجود نوع قرار می دهد و اینکه جنس در ضمن نوع حاصل شود را منکر می شود و وقتی وجود جنس قبل از وجود نوعِ شود سبب می شود. و لذا فرق بین این دو جمله خیلی کم است.

مراد از «وجود» چیست؟ مراد خارجِ مطلق است یعنی مراد عالم وجود است که شامل وجود ذهنی هم می شود چون بحث ما در وجود ذهنی است یعنی جنس می خواهد در ذهن وجود بگیرد وقتی تعبیر به «فی الوجود» می شود مراد وجود خارجی مطلق است که شامل ذهن هم می شود.

تا اینجا جواب از اشکال اول داده شد ولی در عین حال مصنف با عبارت «فلنرتب الان نوعا» جواب را تکمیل می کند. در اینجا بیان می کند که اگر اجناسِ مرتبه ای داشتیم. نوع و جنس قریب و جنس بعید و ابعد و عالی داشتیم کدام یک از این اجناس برای نوعِ زودتر ثابت می شوند؟ آیا اسفل زودتر ثابت می شود یا اعلی زودتر ثابت می شود. آیا برای انسان ابتدا جوهریت ثابت می شود و بعداً جسمیت و بعداً حیوانیت ثابت می شود یا ابتدا حیوانیت ثابت می شود و بعداً جسمیت و بعداً جوهریت ثابت می شود. ترتیب اثبات اجناس برای یک نوع چگونه است؟ مصنف می فرماید ابتدا باید اجناس سافله را اثبات کرد یعنی ابتدا حیوانیت ثابت می شود و بعداً حیوانیت ثابت می شود. و ابتدا جسمیت ثابت می شود و بعداً جوهریت ثابت می شود. و وقتی این مطلب بیان شود به راحتی نتیجه گرفته می شود که باید ابتدا حیوان برای انسان آورده شود و به توسط حیوان، جسم برای انسان آورده شود یعنی این مطلبی که در جواب از سوال گفته شد را با عبارت «فلنرتب الان» تاکید می کند. لذا مطالب بعدی، دنباله و تکمیل جواب است.

ص: ۵۷۴

نکته مربوط به جلسه قبل: قبل از ورود در «فلنرتب الان نوعا» مطلبی مربوط به جلسه قبل بیان می شود در صفحه ۱۰۲ سطر اول عبارت «فیکون معنی الحیوانیه جزءاً ما من وجود ذلک الجسم» بود که تعبیر به «جزءاً مّا» کرد. در ادامه می فرماید «اذ حصل حال الجسم بعکس حال الجسم الذی بمعنی الماده فانه جزء من وجود الحیوان» که تعبیر به «جزء» می کند. یعنی از جسم تعبیر به جزء وجود حیوان می کند اما از معنای حیوانیت تعبیر به «جزءا مّا من وجود ذلک الجسم» می کند. چه تفاوتی بین این دو است که در ابتدا تعبیر به «جزءا مّا» می کند و در دومی تعبیر به «جزء» می کند و کلمه «ما» را نمی آورد؟

جسم به معنای ماده جزء حیوان است یعنی وقتی حیوان تعریف شود گفته می شود «جسمٌ نام متحرک بالاراده حساس» که در تعریف حیوان، کلمه «جسم» آورده می شود. در خارج هم جسم جزء حیوان است و نفس حیوان جزء دیگر آن است. چه در خارج و چه در ذهن حساب کنید جسم جزء حیوان است. در خارج، جزء خارجی است و در ذهن، جزء حدّ و تعریف است علی ای حال، جزء است و نیاز نیست تعبیر به «جزءا مّا» کرد باید از آن تعبیر به «جزء» کرد چون واقعاً جزء است لذا در جسمی که به معنای ماده است می گوید «فانه جزء من وجود الحیوان» و تعبیر به «جزءا مّا» نمی کند.

ص: ۵۷۵

اما حیوانیت نسبت به جسم چگونه است؟ جسم بمنزله جنس قرار داده شده و حیوانیت جزء جسم جنسی شده اما آیا واقعا جزء است یا نوع است؟ حیوانیت نوعی برای جسمیت است اگر جسمیت را جنس قرار دهید حیوانیت یک نوع آن می شود. جمادیت نوع دیگر می شود نباتیت نوع دیگرش است این سه نوع، آن جنس را می سازند. آیا نوع، جزء جنس است یا مصداق جنس است و جزئی برای جنس می شود؟ یعنی جنس، کلی است که بر نوع صدق می کند و نوع، مصداق و جزئی می شود. پس اگر از نوع نسبت به جنس بخواهید تعبیر به جزء کنید باید تعبیر به «جزءا مّا» کند یعنی یک نوع جزء است یعنی با اعتبار جزء است و واقعا جزء نیست زیرا نوع هیچ وقت جزء جنس نیست نه در تعریف و نه در خارج. پس بمنزله جزء است. جسمی که سازنده حیوان است«یعنی با صورت ترکیب می شود و حیوان را در خارج می سازد و با فصل ترکیب می شود و حیوان را در ذهن ترسیم می کند» واقعاً جزء حیوان است. اما حیوانیت که جسمیت را مقید می کند جسم حیوان می شود و جزء جسم نیست بلکه بمنزله جزء است.

ابتدا جنس بر نوع حمل می شود بعدا جنس الجنس حمل می شود یا بر عکس است/ بیان دیگر برای جواب از اشکال اول«اشکال اول: اخص حد وسط قرار داده می شود تا اعم برای مادون اخص ثابت شود. کیفیت ثبوت چگونه است؟ اشکال دوم: وقتی حیوان بر انسان حمل می شود یعنی جزء بر کل حمل می شود، در حالی که ممکن نیست جزء بر کل حمل شود ۹۲/۱۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیـا ابتـدا جنس بر نوع حمـل می شود بعـدا جنس الجنس حمـل می شود یا بر عکس است/ بیان دیگر برای جواب از اشکال اول«اشکال اول: اخص حد وسط قرار داده می شود تا اعم برای مادون اخص ثابت شود. کیفیت ثبوت چگونه است؟ اشکال دوم: وقتی حیوان بر انسان حمل می شود یعنی جزء بر کل حمل می شود، در حالی که ممکن نیست جزء بر کل حمل شود »

«فلنرتب الان نوعا و لنحمل علیه جنسه و فصل جنسه و جنس جنسه»(۱)

بحث در فرق بین جنس و ماده تمام شـد و با کمک این فرقی که بیان شـد وارد حواب از اشکال شدیم. اشکال را هم جواب دادیم ولی دوباره می خواهیم به بیان دیگر جواب را بدهیم.

چرا مصنف بیان را عوض می کند؟ در بیان قبلی ما لحاظی داشتیم و در انتهای آن بیان، لحاظ خودمان را عوض کردیم الان با آن لحاظ عوض شـده می خواهیم بیان جدیـدی مطرح کنیم که بیان جدیـد از نظر لحاظ با بیان قبلی فرق می کنـد و الا مطلب بیان جدید همان مطلب بیان قبلی است.

در بیـان قبلی جسم و حیوان و انسـان مطرح شـد ولی جسم را از حیوان جـدا کردیم و جسم را به عنوان اینکه جسم است نگـاه کردیم سپس دیـدیم در یـک لحـاظی «یعنی لحـاظ مادّی» جسم، علت می شود و در یک لحاظ دیگری «یعنی لحاظ جنسـی» حیوان، علتِ جسم می شود. چون انواع، علتِ جنس هسـتند در تمام توضـیحات حیوان و جسم را جـدا لحاظ کردیم لـذا یکی معنون به علت و یکی معنون به معلول شـد اما در پایان بحث جلسه قبل اینطور آمده بود «بل وجود تلک الجسمیه فی النوع هو وجـود النـوع» یعنی آن جـدایی را از بین برد و اینطـور گفت که آن جسـمیت در نـوع «یعنی حیـوان» وجـود دارد و وجـود این جسـمیت همان وجود حیوان است یعنی علت و معلولی درست نشـد و گفته نشد یکی علت و یکی معلول است بلکه گفته شـد وجود این همان وجود آن است. یعنی از مرحله علیت و معلولیت بالاتر رفت و اتحاد درست کرد.

ص: ۵۷۷

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۰۲، س۹، ط ذوی القربی.

به تعبیر مصـنف در بیانِ قبل، جسـمیت و حیوانیت به عنوان ماهیت لحاظ شـد این دو ماهیت به یکدیگر نچسبیدند سـپس گفته شـد یکی علت دیگری می شود حـال یا جسم، علت حیوان می شـد «اگر جسم، ماده لحاظ شود» یا حیوان علت جسم می شـد «اگر جسم، جنس لحـاظ شـود» الاـن میخواهـد بین جسم و حیوان ارتبـاط برقرار کنـد و از حیث اینکه جسـمیت برای حیوانیت ثـابت است یـا حیوانیت برای جسـمیت ثابت است بحث شود یعنی نسبتِ بین حیوانیت وجسـمیت را لحاظ می کنـد یا به تعبیر دیگر که در حاشیه مرحوم سید احمـد علوی آمـده «وجود رابطی این دوبا هم سـنجیده می شود». خود مصـنف تعبیر می کند «من جهه مـا لهـا نسبه» هر دو تعبیر یکی است زیرا منظور از وجود رابطی همـان وجود رابـط است که مرحوم صـدرا فرموده و

مراد، رابطی به معنای وجود عرض نیست.

مصنف می گوید این چند چیز «حیوان و انسان و جسم» که یکی نوع و یکی جنس و یکی جنس الجنس است به یکدیگر مرتبط می شوند سپس ملاحظه می شوند. یعنی بین آنها نسبت بر قرار می شود بعداً ملاحظه می شود نه اینکه هر کدام جداگانه لحاظ شود و گفته شود این علت است و آن معلول است «چنانکه این کار در بیان قبلی انجام شد» یعنی گفته نمی شود «جسم» بلکه گفته می شود «جسمی که حیوان است» یعنی گفته نمی شود «جسم برای انسان ثابت است» بلکه گفته می شود «جسمی که حیوان است برای انسان ثابت است». یعنی جسم ملاحظه نمی شود جسمی که حیوان شده ملاحظه می شود.

ص: ۵۷۸

به عبارت «بل وجود تلك الجسـمیه...» که در صفحه ۱۰۲ سطر ۷ آمده توجه کنید که در ابتدای بحث، جسـمیت و حیوانیت را آورده است ویکی را علت و دیگری را معلول کرده است «گاهی جسـمیت را علت کرده گاهی حیوانیت را علت کرده» اما در آخر بحث گفت «وجود تلك الجسـمیه وجود النوع» یعنی وجود جنس با وجود نوع یکی است. الان که مصنف بحث می کند همین عبارت که در سطر ۷ آمده را تشریح می کند یعنی نسبت را برقرار می کند و بعداً بحث می کند لذا به اینصورت موارد بحث می شود و می گوید یك نوع را جعل و وضع کنید سپس جنسِ آن را ملاحظه کنید. سپس جنس الجنس آن را ملاحظه کنید.

مصنف در صفحه ۱۰۲ سطر ۹ فرمود «و لنحمل علیه جنسه و فصل جنسه و جنس جنسه» که در عبارت «فنقول » جنس جنسه را شروع می کند اما فصل جنسه را در صفحه ۱۰۳ سطر ۱۳ بیان می کند.

همانطور که اشاره شـد مصـنف در ابتـدا می گوید این امور مثلا جنس «حیوان» را با جنس الجنس «جسم» ملاحظه کند این دو را به حیث ماهیت و طبعیت نگاه نکن یعنی جسم بما هو جسم ملاحظه نمی شود و حیوان بما هو حیوان ملاحظه نمی شود بلکه جسمِ مرتبـط با حیوان و حیوانِ مرتبط با جسم ملاحظه می شود. این دو را به هم نسـبت بدهیـد و ارتباطشان را ملاحظه کنیـد و شروع به بحث کنید. سپس روشن می شود که بحث در کجا است.

ص: ۵۷۹

مصنف اینطور می فرماید که وقتی نوع را وصل کردید آیا ابتدا جنس بر آن حمل می شود یا جنس الجنس حمل می شود؟ آیا ابتدا از جنس عالی به سمت جنس سافل می رویم یا بر عکس است یعنی از جنس سافل به سمت جنس عالی می رویم.

آیا ابتدا گفته می شود انسان جسم است سپس گفته می شود حیوان است یا اول گفته می شود انسان حیوان است سپس گفته می شود جسم است؟

مصنف می فرماید از پایین به سمت بالا می رویم. یعنی ابتدا گفته نمی شود انسان جسم است بلکه گفته می شود حیوان است و وقتی به جسم رسیده شود گفته می شود جسم حیوانی است. چون ابتدا که حیوان ثابت شد وقتی به جسم رسیده شود گفته نمی شود که جسم است بلکه گفته می شود جسم حیوانی است چون جسم را به سه صورت می توان لحاظ کرد:

۱ _ جسم حیوانی.

۲ _ جسم غیر حیوانی.

۳ _ جسم مطلق. آن که می توان بر انسان حمل کرد جسم غیر حیوانی که جماد و نبات است، نیست. جسم مطلق با قید اطلاق هم نمی توان حمل کرد لذا فقط باید جسم حیوانی را حمل کرد پس اگر بخواهد جنس عالی حمل شود باید ابتدا جنس سافل حمل شده باشد تا جنس عالی به جنس سافل مقید شود سپس جنس مقید، حمل شود. پس نمی توان جنس عالی را از ابتدا مترتب کرد.

ص: ۵۸۰

مصنف با این کلام تمام اشکال را جواب داد . اشکال این بود که چرا حیوان «جنس قریب» واسطه اثبات جسم «جنس بعید» برای انسان قرار داده می شود؟ با اینکه جسم جزء حیوان است و باید زودتر از حیوان ثابت شود. مصنف جواب می دهد جسم که جنس بالاتر است را نمی توان بر انسان حمل کرد بلکه باید ابتدا حیوان را حمل کرد و بعدا جسم را حمل کند ولی باید مقید کند. پس اینکه در قیاس حیوان واسطه برای اثبات جسم برای انسان می شود کار صحیحی است باید دقت شود که انسان، جسمِ حیوانی نیست بلکه جسمِ حیوانیِ انسانی است همانطور که حیوانی، مطلق جسم نیست بلکه جسم حیوانی است.

در همه جا همینطور است که محمول اگر چه نسبت به موضوع در بسیاری از موارد عام است ولی همین محمول عام وقتی بر این موضوع حمل می شود با موضوع مساوی می شود و قیودی که در تقدیر هستند لحاظ می شوند ولو تمام قیود ذکر نشود لذا وقتی گفته می شود «الانسان حیوان» خود قید می آید که مراد حصه ای از حیوان است نه مطلق حیوان. همیشه حصه ای که برای موضوع است در محمول در تقدیر گرفته می شود و الا ـ صحیح نخواهد بود مثل اینکه گفته شود جسم انسانی که در ضمن آن حیوانی هم هست یعنی مراد از «جسم انسانی»، «جسم حیوانی انسانی» است. زیرا مطلق را نمی توان بر مقید حمل کرد مگر به اعتبار اینکه آن مطلق، حصه مقید را در خودش دارد. رقبه، رقبه مومنه را شامل می شود ولی رقبه نمی تواند رقبه مومنه باشد و حمل بر آن شود چون رقبه کافره هم وجود دارد که رقبه مومنه نخواهد بود.

ص: ۵۸۱

نکته: در عالم واقع همه موجودات با هم آفریده می شوند یعنی زید را خداوند _ تبارک _ می آفریند و در ضمن زید، انسانی کلی هست. جسم هست. جسم نـامی هست. جسم مطلق هست جوهر هست. همه اینهـا در ضـمن فرد هسـتند اینطور نیست که یکی مقـدم و یکی موخر است همه بـا هم آفریـده می شونـد. سـپس در خـارج، ذهن ما شـروع به تحلیل کردن می کنـد وقتی تحلیل می کند گاهی امر خارجی را تحلیل می کند و ماده و صورت درست می کند ماده، مقدم می شود و صورت، موخر می شود و مرکب همراه صورت است و بعـد از ماده می باشـد یعنی ابتـدا ماده می آیـد و هنوز مرکب وجود ندارد سـپس صورت ملحق می شود و با لحوقِ صورت، مرکب تمام می شود یعنی بین لحوق صورت و حصول مرکب فاصـله نیست ولی بین ماده و صورت یا بین ماده و مرکب فاصـله است. «اینکه گفته می شود _ فاصله است _ با تحلیل ذهن فاصله است و الا در خارج همه اینها با هم هستند». این بحث در صورتی است که خارج را تحلیل کنید و آن خارج را داخل ذهن ببرید و ماده و صورت ذهنی درست کنیـد وقتی که ماده و صورت ذهنی درست کردیـد با اعتبار آن را عوض می کنیـد و جنس و فصل درست می کنید و در اینصـورت جنس و فصـل و نوع درست می شود و در ذهن خودتـان این چیزهـایی که ذهنی است را مرتب می کنیـد. الان بحث مـا در این امر سـوم است یعنی بحث مـا نه در خلقت زیـد و نه در خلقت جـوهر است زیرا اینهـا در ضـمن فرد انجـام می شونـد. و بحث ما در تحلیل شـی در خارج هم نیست که ماده مقـدم بر همه می شود. بلکه بحث در تحلیل اشـیایی است که در ذهن آمده است.

ص: ۵۸۲

در اینصورت جنس و فصل آمدنـد و نوع را درست کردنـد سوال این است که نوع با جنس جه رابطه ای دارد با جنس الجنس چه رابطه ای دارد؟

سوال: آیا بحث در صحت حمل است؟

جواب: وقتی انسان را موضوع قرار می دهیم جسم را نمی توان حمل کرد حیوان را موضوع قرار می دهیم و جسم حیوانی را بر انسان حمل می کنیم از این جهت بحث در صـحت حمل است ولی می خواهیم ببینیم که کـدام یک را بایـد اول لحاظ کرد و کـدام را بایـد دوم لحاظ کرد. علاوه بر صـحت حمل به این مطلب هم اشاره داریم که کدام یک را می توان واسـطه در ثبوت حمل قرار دارد. نه تنها بحث ما در صـحت حمل است ولی بعد از اینکه صـحت حمل درست شد می خواهیم اسـتفاده دیگری ببریم و آن این است که کدام یک از اینها را باید ابتدا بیاوریم. آیا قید را باید اول بیاوریم یا مقید را اول بیاوریم. جسم را اول بیـاوریم یـا حیوان را اول بیـاوریم. می گوییم اول حیوان را بیـاور بعـداً جسم را به توسط حیوان بیاور. پس بحث ما در صـحت حمـل نیست اگر چه بحث مـا در صـحت حمل مفیـد است ولی نظری که ما داریم مطلب دوم است یعنی می خواهیم ببینیم که کدام یک از این دو را واسطه قرار بدهیم؟

نکته: وقتی حیوان حد وسط برای جسم قرار داده می شود علت ثبوت جسم برای انسان را حد وسط قرار دادید و برهان، لمّ می شود چون از حد وسط که علت ثبوت اکبر برای اصغر است استفاده کردید.

ص: ۵۸۳

نکته: در برهان لمّ گاهی حد وسط علت ثبوت اکبر است که این، خارجی است اما گاهی علت ثبوت اکبر برای اصغر است که این ذهنی است. یعنی ثبوت و حمل برای ذهن است اما در خارج چیزی بر چیزی حمل نمی شود همیشه حمل، کار ذهن است زیرا قضیه در ذهن تشکیل می شود. موضوع و محمول آن قضیه در ذهن می آید. بله ذهن مشیر به خارج است ولی حمل در خارج انجام نمی گیرد زیرا حمل کار ذهن است.

در همه برهانها «چه برهان انّ چه برهان لمّ» در مقام اثبات، حد وسط علت است «مراد از مقام اثبات، مقام علم است یعنی حد وسط علتِ علم ما است ولی علتِ خارجی این ثبوت اگر حد وسط باشد برهان لمّ می شود و معلولِ خارجی این ثبوت اگر حد وسط باشد برهان انّ می شود» ولی ثبوت برای ذهن است باید در خارج نظر کرد که جسمیت برای انسانیت از طریق حیوانیت حاصل است.

توضیح عبارت

«فلنرتب الان نوعا و لنحمل علیه جنسه و فصل جنسه و جنس جنسه»

الان نوعی را مرتب می کنیم و توضیح می دهیم که در کجا فصلِ جنس مطرح می شود و در کجا جنسِ جنس مطرح می شود؟

«فنقول انا اذا اعتبرنا هذه الامور من جهه ما لها نسبه بالفعل الی موضوعاتها»

«هذه الامور»: مراد از «هذه الامور» در مثالی که زده شد انسان و حیوان و جسم بود.

«من جهه»: از این جهت که هر یک نسبت به موضوعاتش سنجیده شود یعنی جسم را با حیوانی که موضوع برای جسم می شود لحاظ می گردد زیرا اینطور گفته می شود «الحیوان جسم». که حیوان موضوع است. در این صورت جسم با موضوع خودش که حیوان است سنجیده شده است.

ص: ۵۸۴

و مانند «الانسان حیوان» که حیوان محمول است و انسان موضوع است حیوان را با موضوعش بسنج که انسان است یعنی جسم را به حیوان نسبت بده و حیوان را به انسان نسبت بده و به توسط حیوان جسم را به انسان نسبت بده. الان می خواهد بررسی کند که کدام یک از این نسبتها مقدم است. کاری به خود ماهیات و طبایع نداریم یعنی طبیعت انسان و طبیعت حیوان و طبیعت جسم لحاظ نمی شود. طبیعتهایی که برای موضوع ثابت شدند را لحاظ می کنیم که طبیعت این محمول برای طبیعت این موضوع چگونه ثابت می شود.

ترجمه: ما زمانی که اعتبار کنیم این امور «مثل حیوان و جسم» را از این جهت که این امور نسبت به موضوعاتشان دارند «مراد از موضوعات، موضوعی است که در مقابل محمول می باشد. مراد، موضوعِ برا ی عرض نیست»

«لیس من جهه اعتبار طبایعها فقط»

بارها بیان کردیم که «لیس» در این عبارات ابن سینا، به معنای «لا» است یعنی «لا من جهه اعتبار طبایعها فقط».

ترجمه: نه از این جهت که طبایع این امور لحاظ می شود بلکه ثبوت و نسبت آنها لحاظ می شود.

«فقط»: آیا خالصا نسبت لحاظ می شود یا نسبت با طبیعت لحاظ می شود؟ جواب داده می شود که نسبت با طبیعت لحاظ می شود نه خالصِ نسبت، زیرا نسبت را به تنهایی نمی توان لحاظ کرد باید دو طرف نسبت هم لحاظ شود. و الا نسبت، معنای حرفی است و معنای حرفی استقلال ندارد و باید دو طرف آن هم لحاظ شود.

ص: ۵۸۵

پس یکبار فقط طبیعت لحاظ می شود و یکبار طبیعت و نسبت لحاظ می شود. پس حالت سومی وجود ندارد که فقط نسبت لحاظ شود مصنف می فرماید که طبیعتِ فقط، نباشد بلکه طبیعت و نسبت هر دو را لحاظ کن.

«لم نجد الجنس الاعلی یوجد اولا مستقرا بنفسه للنوع»

این عبارت، جواب برای «اذا» است.

اگر این امور را نه به حیث طبیعت فقط بلکه به حیث طبیعت و نسبتی که با موضوع دارند لحاظ شود نمی یابیم که جنس اعلی اولا برای نوع حاصل باشد بلکه اولا باید جنس متوسط حاصل باشد و به توسط جنس متوسط، جنس اعلی ثابت شود.

ترجمه: نمی یابیم که جنس اعلی اولا برای نوع حاصل شود در حالی که مستقر بنفسه است و قیدی نگرفته بعداً جنس سافل بیاید «بلکه ابتدا جنس سافل می آید و بعدا جنس اعلی می آید».

نکته: مراد از «جنس اعلی» در اینجا جنس اعلیِ نسبی است نه جنس اعلی مطلق، چون مصنف الان جنس و جنس الجنس را مطرح می کند و به ما بعد نمی پردازد.

سوال این است که در بین جنس و جنس الجنس کدام یک اعلی است؟ نه اینکه به طور مطلق کدام یک از این دو اعلی است؟

«مستقرا بنفسه»: چرا مصنف این قید را آورد؟

جنس اعلی برای نوع ثابت است اولاً_ اما نه اینکه بنفسه ثابت است بلکه مع قیده ثابت است. جنس از ابتدا برای انسان ثابت است یعنی می توان گفت «الانسان جسم». ثبوت جسم برای انسان اشکالی ندارد اما ثبوت جسم برای انسان بنفسه و بدون قید اشکال دارد حتما باید قید حیوان داخل در جسم باشد لذا اینکه مصنف فرمود «لم نجد... للنوع ...» یعنی نمی یابیم که این جنس بنفسه اولا برای نوع حاصل باشد اما بقیده می تواند حاصل باشد. پس قید «بنفسه» در اینجا معتبر است لذا از ابتدا می توان جسمِ مقید شده به حیوان را مترتب کرد اما جسمِ بنفسه را نمی توان مترتب کرد.

ص: ۵۸۶

«ثم يتلوه الجنس الذی دونه و یحمل بعده»

نمی توان گفت اوّل جنس اعلی ثابت شود و بدنبال آن جنسی که پایین تر از اعلی است ثابت شود و این جنس ما دون بعد از جنس مافوق حمل شود.

عبارت «ثم یتلوه» دنباله منفی است یعنی نفی بر همه عبارت داخل است و لذا به این صورت معنی می شود: اینطور نیست که جنس اعلی اولا ثابت شود و بدنبالش جنسی که دونِ جنس اعلی است آورده شود و حمل گردد.

«بل نجد کل ما هو اعلی تابعا فی الحمل للاسفل»

بلکه هر جنسی که اعالی است در حمل، تابع اسفل است و لو در خارج آن را عالی تر بدانید ولی در حمل، تابع است یعنی جسم، تابع حمل حیوان است و تا حیوان حمل نشود جسم حمل نمی شود بلکه جسم به تبع حیوان حمل می شود و در نتیجه مقید به حیوان می شود.

«فانک تعلم انه لا یحمل جسم علی الانسان الا الجسم الذی هو الحیوان»

تا اینجا مطلب را به صورت کلی بیان کرد و تعبیر به جنس اعلی و جنسِ دونِ اعلی کرد و مثال نزد. از اینجا می خواهد این مطلب را در مثال پیاده کند.

ترجمه: جسم بر انسان حمل نمی شود مگر جسمی که حیوان شده باشد «یعنی جسم مطلق بر انسان حمل نمی شود»

«فانه لیس یحمل علیه جسم غیر الحیوان بل یسلب عنه جسم لیس بحیوان»

این عبارت، تکرار عبارت قبلی نیست. این عبارت بیان می کند جسمی که بر انسان حمل می شود منحصراً جسمی است که حیوان باشد زیرا جسمی که حیوان نباشد حمل نمی شود. لذا مصنف اینطور بیان می کند: جسمی که حیوان است حمل می شود زیرا جسمی که حیوان نباشد حمل نمی شود. یعنی علت و معلول یکی نیستند. زیرا در معلول می گوید جسمی که حیوان شده حمل می شود اما در علت می گوید: اگر جسم، حیوان نشود قابل حمل نیست. جسمِ غیر حیوانی «یعنی جماد و نبات» قابل حمل نیست. پس ترجمه عبارت اینگونه می شود «فقط جسم حیوانی بر انسان حمل می شود زیرا جسم نباتی و جمادی حمل نمی شود»

ترجمه: فقط جسمی که حیوان است بر انسان حمل می شود زیرا جسمی که حیوان نباشد «یعنی جسم نباتی و جسم جمادی باشد» بر حیوان حمل نمی شود بلکه جسمی که حیوان نیست از انسان سلب می شود «گفته می شود انسان جسم نباتی و جسم جمادی نیست»

«فشرط الجسم الذی یحمل علیه ان یکون حیوانا و لولا الحیوانیه لکان الجسم لا یحمل علیه»

شرطِ جسمی که بر انسان حمل می شود این است که حیوان باشد و اگر این قید حیوانیت نباشد جسم بر انسان حمل نمی شود.

اینکه گفت قید حیوانیت نباشد دو حالت دارد:

۱_ یا قید جمادیت و نباتیت است.

۲ _ یا اطلاق است.

هیچ یک از این دو حالت بر انسان حمل نمی شود فقط در صورتی حمل می شود که قید حیوانیت باشد.

ترجمه: شرطِ جسمی که بر انسان حمل می شود این است که حیوان باشد و اگر حیوانیت نباشد «چه به جای آن جمادیت و نباتیت باشد چه مطلق گذاشته شود و به جای آن چیزی نیاید» جسم حمل بر انسان نمی شود.

«اذا الجسم الذی لیس بحیوان لا یحمل علیه»

آن جسمی که حیوان نیست «یعنی نباتی یا جمادی یا جسم مطلق است» بر انسان حمل نمی شوند.

آیا ابتدا جنس بر نوع حمل می شود بعدا جنس الجنس حمل می شود یا بر عکس است؟/ ادامه بیان دیگر برای جواب از اشکال اول«اشکال اول: اخص حد وسط قرار داده می شود تا اعم برای مادون اخص ثابت شود. کیفیت ثبوت چگونه است؟ اشکال دوم: وقتی حیوان بر انسان حمل می شود یعنی جزء بر کل حمل می شود، در حالی که ممکن نیست جزء بر کل حمل شود ۹۲/۱۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضـوع: آيـا ابتـدا جنس بر نـوع حمـل می شود بعـدا جنس الجنس حمـل می شود يـا بر عكس است؟/ ادامه بيـان ديگر برای جواب از اشكال اول«اشكال اول: اخص حد وسط قرار داده می شود تا اعم برای مادون اخص ثابت شود. كيفيت ثبوت چگونه است؟ اشكال دوم: وقتی حيوان بر انسان حمل می شود يعنی جزء بر كل حمل می شود، در حالی كه ممكن نيست جزء بر كل حمل شود »

«و ليس الجنس الا حيوانا او هو نفس الحيوان»(۱)

بحث در اين داشـتيم كه اگر بخواهيـد جنس را بر نوع حمـل كنيـد و همينطور جنس الجنس را بر نوع حمـل كنيـد كـدام يک مقـدم حمل می شود و كـدام يک موخر حمل می شود آيا ابتدا جنس حمل می شود بعدا جنس الجنس حمل می شود يا ابتدا جنس الجنس حمـل می شود بعـدا جنس حمل می شود؟ مثلا انسان را فرض كنيـد يک نوع است كه جنس آن حيوان است و جنس الجنس آن، جسم می شود آيا ابتـدا حيوان را بر انسان حمل می كنيم سـپس به كمک حيوان، جسم را حمل می كنيم يا ابتدا جسم را كه جنس الجنس است حمل می كنيم بعدا به كمک جسم، حيوان را حمل می كنيم؟

مصـنف فرمود ما از پايين به بالا می رويم يعنی ابتـدا حيوان و به توسط حيوان جسم را حمل می كنيم اينچنين نيست كه از بالا به سمت پايين بياييم علتش اين بود كه ما نمی توانيم هر جسمی را بر انسان حمل كنيم مثلا جسمی كه حيوان نيست بلكه نبات يا جماد است بر انسان حمل نمی شود جسم حيوانی بايـد بر انسان حمل شود نه جسم نباتی يا جمادی، در اينصورت بايـد ابتدا حيوان بيايد و جسم را تخصـيص بدهد سپس جسمِ تخصيص يافته بر انسان حمل شود و الا اگر در ابتدا بخواهيد جسم مطلق را بر انسـان حمـل كنيـد قابـل حمـل نيست چون انسـان، جسم مطلق نيست همـانطور كه جسم نبـاتی و جمادی نيست فقط جسـم حيوانی است. پس ابتدا بايد جسم را حيوان كرد تا بعدا اين جسمِ حيوان شده را بر انسان حمل كرد لذا ابتدا بايد خاص بيايد تا اگر عـام آمـد آن خـاص موجود باشـد و اين عام را تقييـد بزنـد در اينصورت عامِ مقيّـد، بر انسان حمل می شود و اين صـحيح است.

ص: ۵۸۹

۱- (۱) الشفاء، ابن سينا، ج۹،ص.۱۰۲، س۱۵، ط ذوی القربی.

همين برنـامه را ما در حيوان هم داريم يعنی حيوان وقتی می خواهـد بر انسان حمل شود حيوانی كه فرس است حمل نمی شود بلكه حصه ای از حيـوان كه مطـابق انسـان است بر انسـان حمـل می شود. مطلق حيوان هم بر انسـان حمـل نمی شود اگر چه به ظـاهر می گوييم «الانسـان حيوان» و قيـدی نمی آوريم ولی همين حمـل كردن حيوان بر انسـان باعث می شود كه حيوان مقيد شود به حصه ای كه بـا انسان مساوی است و ما حيوان را به اعتبار آن حصه بر انسان حمل می كنيم اگر چه به ظاهر به صورت مطلق حمل شـده. پس هميشه با اينكه ممكن است محمول را عام قرار بدهيم ولی آن را با موضوع، مساوی می كنيم. در حمل بايـد اينچنين اتفاقی بيفتد و لازم نيست تذكر داده شود بلكه خودبخود اين اتفاق می افتد يعنی به محض اينكه بگوييد «الانسان

حیوان» یعنی «الانسان حصه من الحیوان» یا وقتی می گویید «الانسان جسم» یعنی «الانسان جسم حیوانی».

از اینجا نتیجه می گیریم که در محمولات باید از پایین به بالا برویم و حق نداریم از بالا به پایین برویم.

این مطلبی بود که در جلسه گذشته گفتیم. الان هم تکرار کردیم.

مصنف می گوید محمول باید جسمِ حیوانی باشد تا بتوان بر انسان حمل کرد سپس ترقی می کند و می گوید بلکه باید نفس الحیوان باشد «تعبیر به جسم الحیوان نمی کند» و چون در حیوان، جسم هست ما وقتی نفس الحیوان را بر انسان حمل کردیم جسم هم حمل می شود.

ص: ۵۹۰

توضیح عبارت

«و لیس الجسم الا حیوانا»

«ال» در «الجسم» برای عهد است یعنی همین جسمی که می خواهیم بر انسان حملش کنیم نیست مگر حیوان «یعنی جسم نباتی و جسم جمادی و جسم مطلق نیست» یعنی جسم حیوانی است.

«او هو نفس الحیوان»

سپس مصنف ترقی می کند و می گوید تعبیر به «جسم حیوانی» نکن بلکه تعبیر به «حیوان» کن.

سوال: اگر ما در جسم که محمول است تصرف کنیم و بگوییم مراد از جسم، جسم حیوانی است یا مثلا- در وقتی که می گوییم «الانسان حیوان» در حیوان که محمول است تصرف کنیم و بگوییم مراد از حیوان، حصه ای از حیوان است در این صورت بین موضوع و محمول اتحاد مفهومی برقرار می شود و در نتیجه حمل شایع به حمل اولی بر می گردد زیرا حمل حیوان بر انسان حمل شایع است و همینطور حمل جسم بر انسان حمل شایع است از باب حمل کلی بر فرد.

جواب: اولا خود قضیه را ملاحظه می کنیم که گاهی به اینصورت است «زید انسان» که حمل کلی بر فرد است چون زید فرد است یکبار می گوییم «الانسان حیوان» یا «الانسان جسم» این، حمل کلی بر فرد نیست چون موضوع، انسان است نه زید ولی بمنزله حمل کلی بر فرد است زیرا حکم این است این مثال «الانسان حیوان» با مثال قبلی «زید انسان» یکسان است ولی ظاهر شان فرق می کند. هر دو را حمل شایع می گوییم. به عبارت دیگر در هر دو مثال این مطلب را داریم که موضوع مندرج در تحت محمول است و مصداقی از مصادیق محمول است اصطلاحا گفته می شود که حمل، حمل شایع است آیا این، به حمل اولی بر میگردد یا بر نمی گردد.

ص: ۵۹۱

ابتدا در مثال اول «زید انسان» ملاحظه می کنیم یکبار در موضوع تصرف می کنیم و یکبار در محمول تصرف می کنیم

تصرف در موضوع: اگر در موضوع تصرف کنیم باید خصوصیات زید را الغاء کنیم چون زید عبارت از انسان بعلاوه خصوصیات شخصیه است. اگر بخواهیم تصرف کنیم یا باید انسانیت او را برداریم که در اینصورت حمل انسان بر او غلط می شود زیرا اگر قد ۱۸۰ سانتی و رنگ سیاه و ... را لحاظ بکنی به اینها انسان گفته نمی شود «یعنی اگر فقط به خصوصیات شخصیه بدون انسانیت نظر کنی به آن خصوصیات، انسان گفته نمی شود». پس اگر تصرف بخواهد بشود تصرف به این نیست که انسانیت برداشته شود و خصوصیات باقی بماند بلکه تصرف به این است که خصوصیات برداشته شود در اینصورت حمل انسان صحیح خواهد بود. لذا به جای «زید انسان» می توان «الانسان انسان» گذاشت. در اینصورت حمل شایع به حمل اولی بر می گردد.

یکبار دیگر ممکن است همین حمل را انجام بدهید ولی در موضوع تصرف نکنید مثلا بگویید «زید انسان» و این محمول بر زید حمل شده به خاطر اینکه زید دارای انسانیت است. خصوصیات را بر ندارید ولی آنها را ندیده بگیرید. یعنی نظر به آنها نکنید یعنی «انسان» را بر زید حمل کنید به اعتبار اینکه دارای انسانیت است. در این صورت، هم حمل صحیح است ولی به حمل اولی بر نمی گردد و هنوز هم حمل شایع است. چون «زید انسان» شد یعنی انسان برزید حمل می شود نه بر زیدی که خصوصیاتش ریخته و انسان شده است بلکه بر زیدی که خصوصیات را دارد اگر چه ملاحظه نمی کنید پس حمل انسان بر زید واقع می شود نه حمل انسان بر انسان. لذا حمل شایع به حمل اولی بر نمی گردد پس اگر در موضوع تصرف کنید حمل اولی می شود و اگر تصرف نکنید حمل شایع می شود .

تصرف در محمول: درمحمول تصرف کردیم و گفتیم حصه ای از انسان را حمل بر زید می کنیم .

مثال «الانسان حیوان»

تصرف در موضوع: اگر بگوییم «الانسان حیوان» بمنزله حمل کلی بر فرد است. یعنی اگر جنس را بر نوع حمل کنید. اما اگر جنس را بر فصل حمل کنید و بگویید «الناطق حیوان» با اینکه ناطق با انسان مساوی است ولی این نه حمل کلی بر فرد است نه از قبیل حمل کلی بر فرد است مگر اینکه ناطق را مشیر به انسان بگیرد. آن که برای حیوان، فرد است یا بمنزله فرد است انواعش است نه فصول انواعش. فصول انواع، اعراض خاصه برای جنس هستند و جنس، عرض عام برای فصل است و بین آنها رابطه مصداق و صادق وجود ندارد ولی رابطه عارض و معروض است یعنی حیوان به عنوان ذاتی بر انسان حمل می شود اما به عنوان ذاتی بر ناطق حمل نمی شود بلکه به عنوان عارضی حمل می شود. پس بنابراین انسان فردی از حیوان است ولی ناطق فرد حیوان نیست. شما در ذهن خودتان ناطق را مشیر به انسان می گیرد و می بینید انسان فرد حیوان است فکر می کنید ناطق هم فرد حیوان است در حالی که ناطق، فرد حیوان نیست.

تصرف در محمول: اما اگر در محمول تصرف کنید و بگویید مراد از حیوان که بر انسان حمل شده حصه ای از حیوان است و مراد از جسم که بر انسان حمل شده جسم حیوانی است. آیا در این صورت حمل، حمل اولی می شود یا هنوز حمل شایع است. در حمل اولی اتحاد مفهومی بین موضوع و محمول داریم اما آیا در اینجا اتحاد مفهومی درست می شود یا نمی شود؟ اگر گفته شود «الانسان حصه من الحیوان» حمل اولی نیست زیرا اتحاد مفهومی بین موضوع و محمول نیست ولی اتحاد مصداقی هست.

ص: ۵۹۳

«الانسان جسم حیوانی» در این مثال موضوع با محمول اتحاد مفهومی ندارد اما اتحاد وجودی دارد. اتحاد در وجود، حمل را اولی نمی کند بلکه شایع می کند اما اتحاد در مفهوم حمل را اولی می کند و شما اتحاد در مفهوم ندارید. پس اگر در موضوع تصرف کردید اتحاد مفهومی درست می کنید و حمل از شایع به اولی تبدیل می شود اما اگر در محمول تصرف کردید اتحاد وجودی را به اتحاد مفهومی مبدل نمی کنید لذا حمل شایع، حمل اولی نمی شود و ما در محمول تصرف می کنیم پس حمل را به اولی بر نمی گردانیم.

ادامه بحث اینکه آیا ابتدا جنس بر نوع حمل می شود بعدا جنس الجنس حمل می شود یا بر عکس است؟ ۹۲/۱۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا ابتدا جنس بر نوع حمل می شود بعدا جنس الجنس حمل می شود یا بر عکس است؟/ ادامه بیان دیگر برای جواب از اشکال اول«اشکال اول: اخص حد وسط قرار داده می شود تا اعم برای مادون اخص ثابت شود. کیفیت ثبوت چگونه است؟ اشکال دوم: وقتی حیوان بر انسان حمل می شود یعنی جزء بر کل حمل می شود، در حالی که ممکن نیست جزء بر کل حمل شود »

«و الجسم الذی یحمل علیه هو الذی اذا اعتبر بذاته کان جوهرا»(۱)

بحث در جواب اشکالی داشتیم که در ابتدای فصل مطرح شده بود و آن اشکال این بود که جسم، جزء حیوان است و جزء قبل از کل فهمیده می شود پس جسم قبل از حیوان فهمیده می شود در اینصورت چگونه حیوان را واسطه ثبوت جسم برای انسان قرار می دهید؟ یعنی ابتدا حیوان معلوم می شود سپس به توسط حیوان می خواهید جسم را برای انسان معلوم کنید این خلاف واقع است. واقع این است که ابتدا جسم باید معلوم شود و به توسط جسم، حیوان معلوم شود.

ص: ۵۹۴

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۰۲، س۱۶، ط ذوی القربی.

در جواب سوال بیان شد جسم به دو گونه لحاظ می شود:

۱ _ جسم مادی که جزء حیوان است و باید قبل از حیوان فهمیده شود.

۲ _ جسم جنسی که جزء حیوان نیست و لازم نیست قبل از حیوان فهمیده شود بلکه حتما باید بعد از حیوان فهمیده شود. پس می توان فهمِ حیوان را وسیله فهم جسم قرار داد.

سپس در بیان مطلب، بیان کردیم که نوعی را فرض می کنیم و جنس آن را بر آن حمل می کنیم و جنس الجنس آن را هم حمل می کنیم، فصلِ جنس را هم حمل می کنیم. سپس ملاحظه می کنیم که جنس باید زودتر حمل شود یا جنس الجنس باید حمل شود همچنین جنس باید زودتر حمل شود یا فصل الجنس باید حمل شود. بحث در فصل الجنس را موخر کردیم و

بعداً بیان می کنیم. بحث فعلی درباره حمل جنس و جنس الجنس است که آیا جنس ابتدا حمل می شود یا جنس الجنس حمل می شود. جنس انسان، حیوان است و جنس الجنس آن، جسم است آیا ابتدا حیوان بر انسان حمل می شود و به توسط حیوان به جسم برسیم یا ابتدا جسم بر انسان حمل می شود به توسط جسم به حیوان برسیم. ما گفتیم ابتدا باید حیوان را حمل کنیم سپس به توسط حیوان، جسم را حمل کنیم. توضیح مطلب این بود که جسم حیوانی را در واقع حمل می کنیم نه اینکه مطلق جسم یا جسم غیر حیوانی را حمل کنیم.

ص: ۵۹۵

سوال: حمل جسمِ حیوانی بر انسان آیا حمل اولی است یا حمل شایع است؟

جواب: بیـان کردیم که اگر گفته شود «حصه من الجسم» بر انسـان یـا حیوان حمل می شود حمل شایع است اما اگر گفته شود «جسم حیـوانی» بر انسـان حمـل می شود هم حمـل شـایع است. ولی گفتنـد که جسم حیوانی را می توان حیوان نـاطق قرار داد همـانطور که حمـل حیوان نـاطق بر انسـان حمل اولی است حمل جسم حیوانی هم بر انسان حمل اولی است چون فرق بین این دو از نظر مفهومی نیست فرق فقط به اجمال و تفصـیل است. بنـده بیان کردم که اگر فقط توانستیـد فرق را به اجمال و تفضـیل بگذاریـد می توانیـد بگوئید همانطور که حمل «حیوان ناطق» بر انسان حمل اولی است حمل «جسم حیوانی» بر انسان هم حمل اولی است.

اما اگر فرق فقط به اجمال و تفصـیل نبود بلکه مفهوم هم تفاوت کرد حمل باید حمل شایع باشد که در جلسه قبل گفتیم حمل شایع است ولی در این جلسه تفصیل دادیم.

بحث امروز: مصنف می فرماید آنچه را که بر انسان حمل می کنیم جسم است ولی جسمی است که جنسی باشد. جسم جنسی جسـمی است که جوهریت و قـابلیت ابعـاد ثلاـثه را دارد و نسبت به معانی دیگر هم لا بشـرط است و آنها را قبول می کنـد به تعبیر مصـنف، جوهریت را کیف کان دارد. یعنی چه جوهریتِ همراه با معانی دیگر چه جوهریتِ خالی باشد. «شرط نمی کنیم جوهریتِ آن، خالی باشـد بلکه می توانـد با هزار معنی جمع شود» ولی این قیـد وجود دارد که قابلیت ابعاد ثلاثه حتما جزء آن معانی باشد.

ص: ۵۹۶

به تعبیر مصنف، آن امری را که ما در جسمِ حمل شده بر انسان لازم داریم جوهریت «کیف کانت» و قابلیت ابعاد ثلاثه است. «کیف کانت یعنی چه جوهریت همراه معانی دیگر باشد چه خالی از معانی دیگر باشد. همان معنای لا بشرط را بیان می کند».

وقتی که جسم بر انسان حمل شد چه اتفاقی رخ می دهد؟ در جسم قابلیتهایی است و آنها را اجازه دادیم. در جسم، اولاً: جوهریت را تجویز کردیم «مراد از تجویز، تجویز به معنای عام است که شامل وجوب هم بشود» ثانیا: قابلیت ابعاد ثلاثه را تجویز کردیم و ثالثا: معانی دیگر از جمله حیوانیت را هم تجویز کردیم «چون بنا شد جسم به عنوان جنس ملاحظه شود و لا بشرط باشد لذا حیوانیت هم در آن تجویز می شود» وقتی این جسم بر حیوان حمل می شود این اموری که مجوَّز بودند واجب می شوند یعنی جوهریت و قابلیت ابعاد ثلاثه واجب می شود. حیوانیت هم که مجوَّر بود واجب می شود و انسان، جسم حیوانی می شود اشکال ندارد که مجوَّزهایی را با آمدن سبب واجب کنید زیرا هر ممکنی با آمدن سبب واجب می شود. این اخذ حیوانیت در جسم یک امر ممکن است و سبب آن الان پیدا شده و همین باعث می شود که این امر جایز را واجب قرار دهیم و حیوانیت را در محمول اخذ کنیم و بگوییم جسمی که حیوان است در انسان اخذ می شود. موضوع چون انسان است هر جسمی را قبول نمی کند که بر آن حمل شود بلکه جسمِ حیوانی را قبول می کند لذا واجب می کند که ما در این جسمی که محمول است قید حیوانیت را بیاوریم.

ص: ۵۹۷

نـتیجه می گیریـم که می تـوان حیـوان را واسـطه برای اثبـات جسم برای انسـان قرار داد. پس اینکه مستشـکل گفت نمی تـوان حیوان را حد وسط برای اثبات جسم برای انسان قرار داد ما بیان کردیم که باید این کار انجام بگیرد.

توضیح عبارت

«الجسم الذی یحمل علیه»

جسـمی که بر انسـان «یا حیوان» حمل می شود «چون بحث ما در این بود که نوعی را ترتیب می دهیم و جنس و جنس الجنس را بر آن حمل می کنیم این بحث را مطرح کردیم و الا بحث عبارت کتاب درباره حیوان بود و بحث از انسان نکرد لذا نگویید ضمیر ــ علیه ــ به انسـان بر نمی گردد چون در عبـارات قبلی حیوان آمـده و انسـان نیامـده. زیرا جواب می دهیم که اولا: لفظ انسان در عبارات قبل سطر ۱۳ آمـده است ثانیا: بحث ما در ترتیب نوع است که نوع را ترتیب بـدهیم بعداً جنس الجنس آن را حمل کنیم».

«هو الذی اذا اعتبر بذاته کان جوهرا کیف کان ولو کان مرکبا من الف معنی»

«و لو کان» توضیح «کیف کان» است.

ترجمه: جسـمی که بر انسان حمل می شود جسـمی است که اگر بـذاته اعتبار شود «یعنی خودش را ملاحظه کنیـد یعنی معانی دیگر را اضافه نکنید اگرچه جایز است معانی دیگر اضافه شود» جوهر خواهد بود هر نوع جوهری که باشد «چه جوهرِ همراه با هزار معنی یا جوهرِ خالی از معنی».

«و ذلک الجوهر طویل عریض عمیق».

واو حالیه است.

ص: ۵۹۸

به شرطی که آن جوهر، طویل و عریض و عمیق باشد یعنی این معنی حتما باید کنار جوهر باشد والا جسمیت درست نمی شود.

«و هو اذا حمل علیه بالفعل قد صار المجوّز فیه من الترکیب محصلا فی الوجوب»

«من الترکیب» بیان برای «ال» در «المجوز» است.

تا اینجا جسمی را فرض کردیم که قابل حمل بر انسان است حال از قابلیت در می آوریم و آن را به فعلیت می رسانیم. اگر حمل کردید تمام آن چیزهایی که در این جسم بود واجب می شود البته تمام چیزهایی که به انسان مرتبط است نه هر چیزی که ممکن است.

ترجمه: و این جسم اگر حمل بر انسان شود بالفعل آن ترکیبی که در این جسم جایز بود وجوبش محصَّل و بالفعل و موجود شد.

«فان کل مجوَّز کما علمته و تعلمه فقد یعرض له سبب به یجب و هو السبب المعیّن»

این، اختصاص به اینجا ندارد بلکه هر مجوَّزی و ممکنی وقتی سببی با آن برخورد کند واجب می شود.

ترجمه: هر مجوّزی هم قبلا دانستی و هم الان می دانی که ممکن است بسی بر آن عارض شود که به واسطه عروض آن سبب، واجب شود «یعنی بالاخره ممکن است علتی پیش بیاید و آن مجوِّز را واجب کند» و آن سببی است که این مجوَّز را تعیین می کند.

«فکذلک هذا المجوز الذی نحن فی حدیثه لیس مما یبقی مجوزا لا یجب البته»

تا اینجا قانون کلی گفت اما از اینجا تطبیق بر بحث می کند و می گوید این مجوَّزی که ما الان در مقام بیان داستانش هستیم همین حکم را دارد یعنی مجوّزی است که وقتی سببی اتفاق افتاد واجب می شود.

ترجمه: همچنین این مجوَّزی که ما در داستان و صحبت آن هستیم همین طوری نمی تواند مجوَّز باقی بماند و واجب نشود بلکه باید واجب هم باشد به وسیله آمدن سبب «پس می گوییم: جایز است ابعاد ثلاثه، حیوانیت، جوهریت. اما با حمل جسم بر انسان همه این امور جایزه، واجب می شود.

«بل قد یجب فیکون الجسم قد وجب فیه الترکیب الجاعل ایاه حیوانا فیکون ذلک الجسم حینئذ حیوانا»

ضمیر «فیه» به جسم برمی گردد.

بلکه گاهی واجب می شود همین که جایز بود. بعد از اینکه جسم را حمل کردیم گفتیم آنچه که برای او مجوَّز بود واجب می شود. مصنف هم می فرماید: «فیکون الجسم قد وجب فیه الترکیب» یعنی ترکیب با حیوان در او واقع شده است لذا می گوید «الجاعل ایاه حیوانا» یعنی آن ترکیبی که این جسم را حیوان قرار می دهد.

ترجمه: در این جسم واجب می شود ترکیبی که این ترکیب جسم را حیوان قرار می دهد پس این جسم در این هنگام که حمل بر انسان شود حیوان می شود.

«ذلک الحیوان انسانا»

یعنی «و یکون ذلک الحیوان انسانا».

یعنی همانطور که این جسم حیوان بود حیوان هم انسان است حال ما می گوییم بر انسان، «جسمِ حیوانی انسانی» را حمل می کنیم.

جسم را حیوان قرار می دهیم یعنی تخصیص به حیوان می زنیم و حیوان را انسان قرار می دهیم یعنی تخصیص به انسان می زنیم در اینصورت مراد از جسم، جسم حیوانی انسانی می شود.

ص: ۶۰۰

نکته: این امور برای جسم ممکن بود وقتی واجب شد «لا بشرط» تبدیل به «بشرط شی» می شود.

«فیکون الانسان لا یحمل علیه جسم الا الجسم الذی هو حیوان لا شیء آخر»

اینچنین جسمی بر انسان حمل می شود که جسم حیوانی انسانی باشد.

«فالحیوان هو اولا جسم ثم الانسان».

تعبیر به این نکرد «اولاـ جسم ثم انسان». یعنی نمی خواهد بگوید حیوان اولاـ جسم است بعداً انسان است. بلکه می خواهد بگوید حیوان اولاـ جسم است بعداً انسان، جسم است به کمک حیوان. چون «ال» در انسان آمده و نگفته «انسان» بلکه گفته «الانسان».

صفحه ۱۰۳ سطر اول قوله «و بعد هذا»

مصنف به بیان دیگری می خواهد اجازه دهد که حیوان حد وسط قرار بگیرد و می گوید ما قبول داریم که جسم، علت حیوان است ولی در عین حال حیوان را هم می توان علت گرفت. جسم علت حیوان است ولی می توان حیوان را هم علت جسم گرفت. این مطلب به ظاهر حرف باطلی است ولی توجه کنید که مصنف می گوید اولاـ: آن جسمی که علت حیوان است جسم مادی می باشد و آن جسمی که حیوان، علت آن است جسم جنسی است. ما به این بحث کاری نداریم چون این را قبلا گفت. اما بحثی که الان می خواهد شروع کند این است که ثانیا: جسم، علت برای «کان» تامه حیوان می شود و حیوان، علت برای «کان» تامه جسم نمی شود تا دور لازم بیاید بلکه حیوان، علت برای «کان» ناقصه جسم می شود یعنی «ثبوت الجسم للانسان». پس یکی، علت برای «کان» تامه دیگری است و دیگری علت برای «کان» ناقصه آن یکی است. و این اشکالی ندارد. ما در آخر فصل هفتم همین مقاله این مطلب را گفتیم که ممکن است چیزی علت «کان» تامه امری شود و آن امر علت «کان» ناقصه آن چیز شود. الان هم از همین بحث استفاده می کنیم و می گوییم جسم علت برای وجود حیوان می شود یعنی در خارج اگر ملاحظه کنید جسم «که همان ماده و جزء است» علت برای وجود خارجی حیوان می شود یعنی علت برای «کان» تامه حیوان می شود. یعنی حیوانی موجود می شود که جسم باشد سپس حساس و متحرک بالاراده را هم خواهد داشت.

پس اینطور شد که جسم علت برای «کان» تامه حیوان است. حال در حد وسط «یعنی حیوان» که انتخاب می کنیم می یابیم که علت است اما نه برای «کان» تامه جسم بلکه علت برای «کان» ناقصه جسم است یعنی علت است برای اینکه جسم را برای انسان ثابت کند.

پس به طور قانون کلی می گوییم اگر دو چیز داشته باشیم که اولی علت «کان» تامه دومی باشد دومی می تواند علت «کان» ناقصه اولی باشد. سپس این بحث را بر جسم و حیوان تطبیق کردیم که جسم علت «کان» تامه حیوان است ولی حیوان علت «کان» ناقصه جسم است.

این مطلب به بیان دیگری گفته می شود سپس استثنایی برای آن آورده می شود که مورد بحث ما داخل در آن استثنا نیست.

توضیح عبارت

«و بعد هذا کله»

یعنی علاوه بر مطالبی که گفتیم «در مطالبی که گفته شد جسم را ماده گرفتیم و جسم را جنس گرفتیم و مشکل، حل شد. در این مطلبی که الان می خواهیم بیان کنیم. کان _ تامه _ حیوان و _ کان _ ناقصه جسم را مطرح می کنیم و بیان می کنیم اگر جسم علت _ کان _ تامه حیوان است اشکال ندارد که حیوان علت _ کان _ ناقصه جسم باشد».

«فلیکن الجسم المحمول علی الانسان عله لوجود الحیوان»

فرض کن جسمی که بر انسان حمل می شود علت برای وجود حیوان «یعنی کان تامه حیوان» باشد.

«و لیس ذلک مانعا _ علی ما علمت _ ان یکون الحیوان عله لوجود الجسم للانسان»

در نسخه خطی «فلیس» آمده است.

این علت بودن جسم برای «کـان» تامه حیوان مانع از این نمی شود که حیوان علتِ «کان» ناقصه جسم «یعنی علة لوجود الجسـم للانسان» باشد.

«فربما وصل المعلول الی الشی قبل علته بالذات»

مراد از «الـتی» را نـوع «مثـل انسـان» فرض کنیـد معلول را حیوان فرض کنیـد که معلول جسم است علت را جسم فرض کنیـد و ضمیر «علته» به معلول بر می گردد.

«بالذات» را اگرچه می توان قید علت گرفت ولی قید «قبل» بگیرید یعنی مراد از قبل، قبل زمانی نیست بلکه قبل بالذات است.

با این عبارت، اشاره به قاعـده کلیه به بیان دیگر می کند در کجا معلول می تواند علت «کان» ناقصه علتش باشد؟ در جایی که معلول زودتر از علت خودش به انسـان «مثلا» رسـیده باشـد. این معلول می توانـد واسـطه شود که علتش را به انسان مرتبط کند چون خودش زودتر به انسان مرتبط شـده است اگر حیوانیت که معلول جسم است بتواند زودتر برای انسان ثابت شود می تواند علت برای ثبـوت جسم للانسـان شـود. آن که زودتر واصـل می شود می توانـد دیگری را اثبـات کنـد. یعنی حیوانی که زودتر برای انسان ثابت شده می تواند جسـمیت را برای انسان ثابت کند. پس معلول گاهی قبل از علت به شی «مثل انسان» واصل می شود البته مراد از «قبل» قبل زمانی نیست بلکه قبل ذاتی است.

این بحث همان است که قبلا گفته شد.

«فکان سببا لعلته عنده»

ضمیر «کان» و «لعلته» به معلول بر می گردد و ضمیر «عنده» به شی بر می گردد که مراد انسان است.

ص: ۶۰۳

ترجمه: این معلولی که زودتر به آن شیء رسیده است سبب برای علت خودش می شود نزد آن شیء «یعنی سبب می شود که علت خودش را نزد آن شیء ثابت کند» یعنی سبب برای «کان» ناقصه علت خودش می شود.

«اذا لم یکن وجود العله فی نفسها و وجودها لذلک الشی واحدا مثل وجود العرض فی نفسه و وجوده فی موضوعه فان العله فیهما واحد»

«فی نفسها» قید وجود است مصنف از اینجا استثنایی را مطرح می کند.

گاهی علتی که علت برای «کان» تامه معلولش شده است این علت عرض برای شیئی است نه اینکه عرض برای معلولش باشد. این علت قبل از معلول موجود می شود. «همه علتها اینگونه هستند که قبل از معلول موجود می شوند» ولی چون عرضِ همان شیء و نوع است به محض موجود شدن، به عنوان عرض موجود می شود و وجود فی نفسه او مثل وجود فی غیره او است یعنی وقتی موجود شد برای آن شیء موجود می شود. تا برای آن شی موجود می شود «چون علتش است» معلولش را هم بدنبال می آورد در اینصورت معلول مهلت پیدا نمی کند که علتش را برای آن شی ثابت کند بلکه علت، از قبل از اینکه معلول بیاید برای آن شی ثابت بوده چون علت، حالت عرض داشته و وجود فی نفسه آن همان وجود لغیره و لشیء بوده. از ابتدا که موجود شده برای این شیء موجود شده قبل از اینکه معلول را به وجود بیاورد خودش موجود شد و برای این شیء هم موجود شد و معلول نمی تواند این علت را برای آن شی ثابت کند زیرا این علت قبل از آمدن معلول برای آن شی ثابت بود معنی ندارد که معلول بیاید این علت را برای آن شی ثابت کند.

در فرضـی که قبـل از اسـتثنا بیان می کردیم اینطور گفتیم که علتی می آیـد و معلولش را می آورد و آن معلول بر می گردد و علت را برای شـیئی ثابت می کند حال در صورتی که این علت، عرض آن شـی باشد وجودش همراه با عروض بر آن شی می شـود به محض اینکه این علت «که قبـل از معلول وجود می گیرد» وجود گرفت برای آن شـی وجود می گیرد و برای آن شـی ثابت می شود و «کان» ناقصه در حین وجودش محقق می شود بعـدا می خواهـد معلول را به وجود بیاورد بعـداً که معلول را به وجود آورد معلول نمی توانـد برگردد و این علتش را بر آن شـی ثـابت کنـد چون علت در همان مرتبه ذات خودش که قبل از معلول بود برای آن شـی ثـابت بود در اینجا معلولی که در «کان» تامه اش معلول بود نمی توانـد علت برای «کان» ناقصه علتش شود «کان» ناقصه ی علت، قبل از وجود این معلول حاصل بود دیگر احتیاج به آمدن این معلول نبود.

مثـال: مثلاـ فرض کنیـد رنگی می خواهـد موجـود شود این رنـگ بایـد برای دیوار مثلاـ موجود شود بـدون وجود برای دیوار، موجود نمی شود سپس همین رنگ علت برای شادابی من می شود «چون رنگ مورد علاقه من است» این رنگ وقتی واقع شد برای دیوار ثـابت می شود و بعـد از اینکه برای دیوار ثـابت شـد حـالت پسـندیدن و شادابی می دهـد این حالت شادابی معلول رنـگ است. حـالت شادابی در «کان» تامه آن معلول است یعنی آن رنگ به این حالت شادابی وجود دارد. حال آیا این حالت می تواند برگردد و اثر کند و رنگی را در دیوار ایجاد کند؟ یعنی به اینصورت گفته شود که چون من از رنگی خوشم می آید پس این رنگ را برای دیوار ثابت می کنم که آن حالتِ خوشاینـدیِ من، علت برای ثبوت این رنگ برای دیوار می شود؟ می گوینـد نمی شود چون این رنگ قبل از اینکه من را شاد کند برای دیوار موجود شد. الان معنی ندارد که شادی من بر گردد و این رنگ را برای دیوار موجود کند. البته این مثال، خوب بود فقط آن حالت نمی تواند علت ثبوت رنگ برای دیوار باشد. لذا اگر از این حالت قطع نظر شود مثال، مثال خوبی است.

ص: ۶۰۵

ترجمه: اگر وجود فی نفسه علت و وجودش برای آن شی، یکی نباشد مثل وجود فی نفسه عرض و وجود عرض در موضوعش که یکی است. به سبب اینکه علت در این دو وجود یکی است «یعنی اگر علتی بیاید وجود این عرض را در خارج درست کند همان علت، وجود عرض برای جدار را هم در خارج درست کرده بود و دوباره علت دیگر نمی خواهد که آن معلول این کار را انجام دهد. وجود عرض در خارج به توسط این علت، درست شد و وجود عرض برای موضوع هم به توسط همین علت درست می شود لازم نیست که آن عرض، معلولی را به وجود بیاورد و آن معلول، علت ثبوت عرض برای جدار شود. خود همان علتی که رنگ را ایجاد کرد همان علت برای وجود رنگ برای دیوار کافی است لازم نیست آن شادابی ما علت برای وجود رنگ برای دیوار شود.

ما یک عرَض داریم و یک ثبوت العرض للموضوع داریم. علتی باید این عرض را افاضه کند. مثلا کسی باید این رنگ را به دیوار بریزد. همان علتی که دارد رنگ را ایجاد می کند همان علت، رنگ را روی دیوار ایجاد می کند یعنی همان علتی که «کان» تامه رنگ را درست می کند همان علت «کان» ناقصه رنگ را درست می کند معنی ندارد که این رنگ وقتی علت برای یک چیزی شد آن چیز که معلول است «کان» ناقصه رنگ را درست می کند زیرا «کان» ناقصه رنگ قبلا به وسیله علتی که «کان» تامه رنگ را درست کرده بود درست شده بود. و لازم نیست معلولی بیاید و آن معلول، علت کان ناقصه شود.

ص: ۶۰۶

«فـان العله فیهما واحـد»: علت در «کان» تامه عَرَض و «کان» ناقصه عرض یکی است همان که علت «کان»تامه عرض شـد علت «کان» ناقصه عرض هم می شود.

توضیح مثال: انسانی رنگ را بر روی دیوار می پاشد این انسان علت «کان» تامه رنگ و علت کان ناقصه رنگ می شود. سپس این رنگ که به وجود می آیـد در انسان دیگری اثر می گـذارد و آن انسان دوم را شاداب می کنـد الان بحث ما این است که انسـان دیگر یـا شـادابی انسـان دیگر آیا می توانـد علت ثبوت رنگ برای دیوار بشود یا انسان اول علت برای ثبوت رنگ برای دیوار شد و تمام شد؟

جواب می دهیم که همان شخصـی که «کان» تامه بیاض برای دیوار شـد علت «کان» ناقصه بیاض «یعنی تولید ابیض» می شود. این انسـان که نقاش است هم بیاض را تولیـد می کنـد هم بیاض را برای دیوار ثابت می کنـد تا دیوار، ابیض شود. لازم نیسـت چیز دیگری مثلاـ انسان دیگری بیایـد و ابیضـیت را درست کنـد همان که بیاض را درست کرد ابیض را هم درست کرد. یعنی معلولِ بیاض که شادابی انسان دیگر است لازم نیست ابیض را درست کند چون ابیض درست شده است.

پس وجود عرض فی نفسه یعنی «کان» تامه با وجودش لغیره اش «یعنی کان ناقصه» یکی است همان وقتی که این عرض وجود می گیرد اینطور نیست که یک وجود فی نفسه بگیرد و بعداً یک وجود لغیره به او بدهند. همان وقت که دارد وجود فی نفسـه می گیرد وجود لغیره هم می گیرد. این علت اگر عرض بود به محض اینکه وجود پیدا می کرد برای یک شیئی وجود پیدا می کرد معنی نـداشت که معلولِ این علت بیاید و این علت را برای یک شـی ثابت کند. این علت قبل از اینکه معلولش بیاید برای شی ثـابت شـده بود به وسـیله علتی که داشت. زیرا خود این علت، علتی داشت که هم «کان» تامه آن و هم «کان» ناقصه آن را می داد لاـزم نیست معلولِ این علت، علت «کان» ناقصه شود همان علتی که علت «کان» تامه بود علت کان «ناقصه» بود و علت جدایی برای کان ناقصه ندارید شما معلول این علت را بگویید علت کان ناقصه اش است.

نکته: مهم: کلمه علت در «فـان العله فیهمـا واحـد» بـا کلمه علت در «اذا لم یکن وجود العله» فرق می کنـد علـتی که در «اذا لم یکن وجود العله» بیان شد بیاض بود که علت برای خوشحالی انسان دیگر می شد اما علتی که در «فان العله فیهما» واحد آمده علتِ بیـاض است نه خود بیاض. یعنی علتی که بیاض را وجود داده با علتی «مثل نقاش» که بیاض را به دیوار داده یکی است و با آمدن آن علت، بیاض هر دو وجودش را گرفته حال این بیاض که علت ایجاد شی بود علت برای خوشحالی انسان دیگر می شود اما خوشحالی انسان دیگر علت ثبوت بیاض برای جدار نمی تواند بشود چون ثبوت بیاض برای دیوار قبلا انجام شد.

سوال: آیـا مـا نحن فیه داخـل در این اسـتثنا است؟ اگر داخـل در اسـتثنا باشـد معنایش این می شود که جسم علت برای حیوان است و حیوان معلول می شود مـا می گوییم این معلول که حیوان است علت برای «کـان» ناقصه جسم می شود حال اگر «کان» تـامه جسم بـا «کـان» نـاقصه اش یکی بود یعنی جسم حـالت عرضـی داشت وقتی جسم می آمـد هنوز حیوان نیامـده بود «چون جسم، علت است» این جسم که آمـد با آمدنش برای انسان ثابت شد و بعداً به توسط جسم که علت است حیوان می آید. حال اگر حیوان بخواهـد جسم را برای انسان ثابت کنـد می گوییم احتیاجی نیست زیرا جسم از ابتـدا که آمد برای انسان ثابت بود. اما فرض این است که جسم حالت عرضـی نـدارد جسم وقتی ثبوتش برای انسان را همراه خودش نـدارد بلکه می آید و حیوان را ایجـاد می کنـد سـپس حیـوان بر می گردد و ثبـوت الجسم للانسـان را درست می کنـد چـون ثبـوت الجسم للانسـان را قبلا نداشتیم. پس ما نحن فیه داخل در استثنا نیست. بلکه داخل در مستثنی منه است نه مستثنی یعنی جایی است که معلول می تواند علت برای «کـان» نـاقصه علتش شود. در اینصورت اجازه می دهیم حیوانی که به کون تامش معلول جسم شـد علت برای کون نـاقص جسم نشود یعنی جسم را برای انسـان ثابت کنـد. لـذا می توان حیوان را حـد وسط قرار داد تا جسم را برای انسان ثابت کنـد همین حیـوانی که در کـون تـامش برای جسم معلول بود همین حیوان، علت برای کون نـاقص جسم می شود که جسم را برای انسان ثابت کند. حیوان را حد وسط قرار می دهیم تا جسم را برای انسان ثابت کند.

ص: ۶۰۸

نکته: در این بحث می گوییم جسم مادی علت برای وجود حیوان می شود و حیوان علت برای جسم جنسی برای انسان می شود چون جسمی که برای انسان است باید حمل بر انسان شود اما جسم عادی که حمل نمی شود ما می خواهیم جسم را به توسط حیوان بر انسان حمل کنیم پس جسمی که به توسط حیوان می خواهد حمل شود جسم جنسی است در حالی که آنچه علت حیوان شد جسم مادی بود پس در اینجا دو فرق وجود دارد:

۱ _ جسم علت برای کون تام حیوان می شود اما حیوان علت برای کون ناقص جسم می شود.

۲ _ آن جسم که علت برای کون تام حیوان است ماده می شود جسمی هم که حیوان، علتِ کون ناقص آن است جنس می باشد. یعنی بین جسمی که علت «حیوان» است و جسمی که معلول حیوان است دو فرق می گذاریم: ۱ _ به مادی و جنس بودن ۲ _ به کون تام و کون ناقص بودن.

«و لیس کذلک حال الجسم و الانسان فانه لیس وجود الجسم هو وجوده للانسان»

حال جسم و انسان مثل استثنا و عرض نیست زیرا وجود جسم «یعنی وجود کان تامه اش» همان وجود جسم برای انسان «یعنی کان ناقصه اش» نیست چون جوهر است و عرض نیست. اگر عرض بود وجودش با وجودش للموضوع «مثل انسان» یکی بود. و چون عرض نیست وجودش با وجودش للموضوع یکی نیست بلکه وجودش انجام می شود و معلول را بدنبال می آورد که حیوان است معلول که بدنبال آمد وجود لغیر این جسم را درست می کند.

ص: ۶۰۹

ادامه بحث اینکه آیا ابتدا جنس بر نوع حمل می شود بعدا جنس الجنس حمل می شود یا بر عکس است؟ ۹۲/۱۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا ابتدا جنس بر نوع حمل می شود بعدا جنس الجنس حمل می شود یا بر عکس است؟/ ادامه بیان دیگر برای جواب از اشکال اول«اشکال اول: اخص حد وسط قرار داده می شود تا اعم برای مادون اخص ثابت شود. کیفیت ثبوت چگونه است؟ اشکال دوم: وقتی حیوان بر انسان حمل می شود یعنی جزء بر کل حمل می شود، در حالی که ممکن نیست جزء بر کل حمل شود».

«و بالجمله لو شئنا ان نوصل الجسم الی الانسان قبل الحیوان لم یمکن»(۱)

بحث در این بود که اگر جسم بر انسان حمل شود و حیوان بر انسان حمل شود کدام یک مقدماً حمل می شود یعنی کدام یک وسیله و واسطه حمل دیگری قرار داده شود. آیا ابتدا حیوان حمل می شود و به توسط حیوان، جسم حمل می شود. یا ابتدا جسم حمل می شود و به توسط جسم، حیوان حمل می شود.

ما در ابتدا گفتم جسمی که ماده است قابل حمل نیست جسمِ جنسی را باید حمل کرد سپس ملاحظه کردیم که جسمِ جنسی معلول برای انواعش است یعنی انواع باید حاصل شوند تا جنس حاصل شود. اینچنین نیست که جنس حاصل شود و به کمک جنس، انواع به وجود بیایند پس انواع علت می شوند و جسم که جنس است معلول میشود بنابراین باید ابتدا علت آورده شود تا معلول بیاید. از اینجا نتیجه گرفته می شود که بر انسان ابتدا باید حیوان را که نوعی از جسم است حمل کرد بعداً جسم را که جنس و معلولِ حیوان است بر انسان حمل کرد پس ثبوت جسم برای انسان متوقف بر ثبوت حیوان بر انسان شد. از اینجا نتیجه گرفتیم که میتوان حیوان را حد وسط برای ثبوت جسم برای انسان قرار بدهیم. این مطلب تمام شد.

ص: ۶۱۰

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۰۳، س۵، ط ذوی القربی.

سپس مصنف فرمود «و بعد هذا کله» و وارد این بحث شد که جسم را «جسمِ محمول علی الانسان» فرض کن که همان جسمِ جنسی است زیرا جسمِ مادی حمل نمی شود.

حال می خواهیم بحث کنیم و ببینیم آیا حیوان را می توان واسطه در حمل جسم بر انسان قرار داد یا باید برعکس عمل کرد؟

می فرماید یک جسمی داریم که علت برای حیوان است و آن، جسمِ مادی است که جزء حیوان می باشد و هر جزئی علت برای کل است پس این جسم مادی علت برای حیوان است و حیوان، معلول می شود. آیا حیوانی که معلول شده را می توان علت برای حملِ جسمِ جنسی بر انسان قرار داد.

توضیح: ابتدا جسمِ مادی است که علت برای حیوان است بعداً حیوان که یک نوع می باشد علت برای جسمِ جنسی می شود.

بعد از حیوان، جسمِ جنسی است. این سه تا به این صورت مرتب می شوند.

ما نمی خواهیم جسم مادی را بر انسان حمل کنیم بلکه جسمِ جنسی می خواهد بر انسان حمل شود اگر چه جسم مادی قبل از حیوان است ولی نمی خواهیم آن را بر انسان حمل کنیم. ما آن چیزی را می خواهیم بر انسان حمل کنیم که بعد از حیوان است پس می توان حیوان را واسطه قرار داد چون ما بعد الحیوان را می خواهیم حمل کنیم نه ما قبل الحیوان را.

توضیح بیشتر: ما بحث را عوض می کنیم و کاری به جسم مادی و جسم جنسی نداریم و از آن دو قطع نظر می کنیم و بحث را به صورت دیگر مطرح می کنیم و می گوییم حیوان که معلولِ جسم است علت برای «ثبوت الجسم للانسان» است. همین معلول، علت می شود اما این معلول به «کان» تامه خودش معلول است یعنی در وجودش معلولِ جسم است می خواهد علت برای «کان» ناقصه جسم شود یعنی می خواهد جسم را برای انسان ثابت کند. یعنی معلول در همان بُعدی که معلول بود علت نمی شود بلکه در بُعد دیگری علت می شود. اگر بخواهید حیثِ مادی و جنسی را هم لحاظ کنید اشکال ندارد یعنی به اینصورت بیان می شود که: معلول بودن حیوان برای جسم با علت بودن حیوان برای جسم منافاتی ندارد چون حیوان، معلول برای جسم مادی در «کان» تامه خودش است و علت برای جسم جنسی در «کان» ناقصه خودش است. یعنی دو حیت در اینجا باعث می شود شیئ که علت و معلول شده یکی نباشد:

۱ـ وقتی حیوان را معلول می گیریم علتش جسمِ مادی است. وقتی حیوان را علت می گیریم معلولش جسمِ جنسی است.

۲ ـ وقتی حیوان را معلول می گیریم «کان» تامه اش را معلول می گیریم یعنی «کان» تامه اش را مستفاد می گیریم و وقتی حیوان را علت می گیریم «کان» ناقصه را از او صادر می بینیم یعنی آن را مفید «کان» ناقصه قرار می دهیم پس «کان» تامه اش مستفاد است و «کان» ناقصه اش را مفید است. اینطور نیست که همان چیزی را که استفاده کرده همان را افاده کند. لذا از جسم مادی استفاده کرد و به جسم جنسی فایده رساند در نتیجه دور لازم نمی آید و اینطور نیست که معلول، علت شود. پس حیوان هم موقوف و هم موقوف علیه است اما در «کان» تامه اش موقوف است که موقوفٌ علیه آن جسم مادی است در «کان» ناقصه، جسم موقوف است که موقوفٌ علیه آن جسم جنسی است.

تا اینجا اصل قاعده بیان شد حال وارد بیان استثنا می شویم و می گوییم اگر ما نحن فیه داخل در استثنا باشد به مشکل می افتیم اما ما ثابت می کنیم ما نحن فیه مصداق این استثنا نیست.

بیان استثناء: اگر علتی داشته باشیم که وجود فی نفسه آن با وجود لغیره اش یکی باشد یعنی این علت، علتی داشته باشد «آن علت، علت العله می گوییم» که ان علت العله، هم وجودِ فی نفسه به این علت بدهد هم وجود لغیره به این علت بدهد ولی چون وجود فی نفسه ولغیره ی علت یکی است پس با یک وجود، هم وجودِ فی نفسه هم وجود لغیره داده است.

ص: ۶۱۲

به عبارت دیگر اگر وجود فی نفسه این علت با وجود لغیره اش فرق می کرد علت العله باید دو تا می بود تا یکی وجود فی نفسه به علت بدهد و یکی وجود لغیره به علت بدهد «البته ممکن است عله العله یکی باشد ولی باید دو بار عطا کند که با یکبار عطا کردن، وجودِ فی نفسه بدهد و با یکبار عطا کردن، وجود فی لغیره بدهد» مثلاً علت اگر عَرَض باشد وعله العله بخواهد این عرض را موجود کند باید در حین موجود کردنش، آن را لغیره موجود کند پس یک وجود به این علت عطا می کند و این علت، موجود فی نفسه و لغیره می شود.

به عبارت سوم: وجود فی نفسه ی علت همان «کون» تام علت است و وجود لغیره علت همان «کون» ناقص علت است و «کون» تام آن با «کون» ناقصش یکی است. عله العله به این علت، کونِ تام و کون ناقصه را با هم می دهد حال این علت که عَرَض است می خواهد شیء را ثابت کند مثلا فرض کنید جسم، عرض است «البته جسم عرض نیست ولی فرض کنید عرض است» می خواهد برای انسان ثابت شود چون عرض است اگر علت به آن جسم، کون تامش را داد کون ناقصش هم تامین می شود یعنی برای انسان ثابت می شود سپس حیوان می آید و از ناحیه این جسم صادر می شود. علت، جسم را ایجاد کرد تا ایجاد کرد برای انسان ایجاد شد «چون فرض کردیم جسم عرض است» تا علتِ جسم، جسم را وجود و کون تام داد در همان لحظه این جسم برای انسان ثابت شد یعنی کون ناقص هم پیدا کرد چون کون تام و کون ناقصش یکی بود حال همین جسم می خواهد علت برای حیوان شود و علت هم می شود چون جسم به خاطر اینکه جزء حیوان است علت حیوان می شود. وقتی که علت برای حیوان شد حیوان موخر از جسم می شود جسمی که قبل از حیوان وجود گرفت قبل از حیوان برای انسان ثابت شد آیا ممکن است حیوان بیاید و این جسم را برای انسان ثابت کند؟ قبل از اینکه حیوان از جسم حاصل شود جسم برای انسان به توسط عله العله که همان علت جسم است ثابت شد دیگر احتیاجی نیست تا حیوان بیاید و این جسمی را که علتش است برای انسان ثابت کند زیرا تحصیل حاصل می شود پس در اینجا معلول «یعنی حیوان» که کون تامش را از جسم گرفته نمی تواند به جسم، کون ناقص بدهد چون کون ناقصِ جسم را عله الجسم درست کرد نه حیوان.

ما می دانیم که جسم عرض نیست. اگر علة الجسم، جسم را درست کرد جسم برای انسان ثابت نمی شود زیرا جسم عرض نیست. لذا علة العلة به جسم فقط کون تامش را می دهد و وقتی جسم موجود شد حیوان را موجود می کند و معلول را می آورد در اینصورت جسمی که معلول خودش را آورده و برای انسان ثابت نیست این معلول می تواند آن را برای انسان ثابت کند این اشکال ندارد.

خلاصه: پس اگر ما نحن فیه داخل در استثنا بود. یعنی جسم عرض بود نمی توانستید حیوان را که معلول است علت «کون» ناقص جسم قرار دهید ولی چون جسم عرض نیست پس ما نحن فیه داخل در آن استثنا نیست بلکه داخل در مستثنی منه است بنابراین حیوان که معلول برای کون تام جسم شد می تواند علت برای کون ناقص جسم شود. پس علت جسم، جسم را به کون تامش ایجاد کرد سپس جسمی که معلولِ آن علت بود حیوان را ایجاد کرد و حیوان که معلول جسم شد برگشت و به جسم کون ناقص داد یعنی آن را برای انسان ثابت کرد. در اینصورت مشکل پیش نمی آید.

نکته: ما وقتی می خواهیم جسم را در خارج ایجاد کنیم و به آن کون تام بدهیم به وجود مادی ایجاد می کنم و وقتی می خواهیم به جسم کون ناقص بدهیم به وجود جنسی آن نگاه می کنیم چون کون ناقص پیدا نمی کند مگر به وجود جنسی زیرا کون ناقص به معنای این است که باید حمل شود و وجود مادی حمل نمی شود. ولی وقتی می خواهید این جسم را برای انسان ثابت و حمل کنید چون نمی توانید جسم مادی را حمل کنید ناچارید جسم جنسی را مطرح کنید. کون ناقص برای جسم جنسی است پس مستفید، جسم جنسی است اما مفید، جسم مادی است یعنی می خواهیم بیان کنیم مفید و مستفید دو فرق دارند:

ص: ۶۱۴

۱ــ مفید، جسمِ مادی است و مستفید، جسم جنسی است.

۲ــ مفید، «کان» تامه ی حیوان را داد و از حیوان، «کان» ی ناقصه خودش را گرفت یعنی جسم، کان تامه خودش را از جای دیگر گرفت که همان علتش است. سپس همین جسم که کان تامه خودش را از جای دیگر گرفته بود به حیوان، کان تامه داد اما حیوان نمی تواند به جسم کان تامه بدهد چون کان تامه اش را از جسم گرفته ولی به جسم کان ناقص می دهد چون کان ناقصه اش را از جسم نگرفته بود اما به جسمی که بتواند کان ناقصه داشته باشد می دهد و آن، جسمِ جنسی است. از جسم مادی کان تامه گرفت و به جسم جنسی کان ناقصه را داد.

نکته: وقتی جسم، مادی فرض شود در خارج می رویم و جسم مادی علت برای حیوان می شود خارجا و وقتی جسم، جنسی فرض شود در ذهن می رویم و جسمِ جنسی برای انسان ثابت شود ذهنا.

صفحه ۱۰۳ سطر ۵ قوله «و بالجمله»

تا اینجا بحث جلسه گذشته را توضیح دادیم اما از اینجا مصنف مطلب را تکرار می کند کانّه نتیجه می گیرد.

می فرماید اگر ما بخواهیم جسم را به انسان برسانیم راهی جز وساطت حیوان نداریم پس جسم را قبل از حیوان نمی توان به انسان رساند باید ابتدا حیوان را به انسان برسانید بعدا جسم را به توسط حیوان به انسان برسانید. پس نمی توان جسم را قبل از حیوان به انسان داد چون جسم، عَرَض نبود اگر جسم عرض بود قبل از حیوان می توانستید جسم را به انسان برسانید و با همان جعل جسم، جسم به انسان می رسید اما چون جسم، جوهر است نمی توان جسم را به انسان رساند مگر به توسط حیوان. پس قبل از حیوان نمی توان جسم را به حیوان رساند و الا اگر جسم را به انسان برسانید در حالی که حیوان نشده معنایش این است که جسمی را که حیوان نیست بر انسان حمل کردید که صحیح نیست.

توضیح عبارت

«و بالجمله لو شئنا ان نوصل الجسم الی الانسان قبل الحیوان لم یمکن»

اگر بخواهیم جسم را قبل از حیوان به انسان برسانیم ممکن نیست.

«و ذلک لان الموصول الیه حینئذ لایکون انسانا»

چرا ممکن نیست؟ چون موصول به انسان در این هنگام که حیوان دخالت نکرده جسمِ مطلق است و جسمِ مطلق، انسان نیست «یا مراد از جسم، جسم غیرحیوانی است و جسم غیرحیوانی، انسان نیست پس نمی توان به انسان رساند»

«لان ما لم یکن حیوانا لم یکن انسانا»

جسمی که حیوان نشده نمی تواند انسان شود. جسم مطلق را نمی توان بر انسان حمل کرد. پس باید جسم را حیوان کرد تا بر انسان حمل شود وقتی می توان جسم را حیوان کرد که حیوان را واسطه قرار داد. پس ابتداء باید حیوانیت بیاید بعدا جسمیت بیاید تا جسمِ حیوان شده بر انسان حمل شود.

«فمحال ان توصل الجسم الی حد اصغر یکون ذلک الحد الاصغر انسانا و لم یصل الیه الحیوان»

این عبارت دنباله بحث است. یعنی نمی توانیم جسم را به حد اصغری که این صفت دارد که انسان است برسانیم در حالی که حیوان به این انسان نرسیده است.

«والحیوان اذا وصل الی شیء تضمن ذلک الوصول وصول ما فوق الحیوان»

مراد از «شیء»، انسان است

اگر حیوان به انسان رسید مافوقِ حیوان «یعنی جسم و جوهر» هم به انسان می رسد پس بعد از وصول حیوان می توانید جسم را واصل کنید نه قبل از وصول حیوان.

ص: ۶۱۶

«و یکون وصول الحیوان الیه غیر ممکن ایضا بلا واسطه یکون وصولها نفس حصول الانسان»

ضمیر «الیه» به «شیء» بر می گردد که ما آن را زید فرض می کنیم اگر چه در عبارت قبل مراد از «شیء» را انسان گرفتیم اما در این عبارت زید فرض می کنیم.

مصنف از اینجا بحث را جزئی تر می کند. تا الان بحث در این بود که می خواستیم جسم را به انسان برسانیم حال می خواهیم حیوان را به زید برسانیم همانطور که وقتی می خواستیم جسم را به انسان برسانیم حیوانی که اخص از جسم بود واسطه می شد تا جسم را به انسان برسانید همچنین الان که می خواهیم حیوان را به زید برسانیم انسانی که اخص از حیوان است واسطه می شود تا حیوان به زید برسد پس زید عبارت است از جسم حیوانیِ انسانی و نمی توانید بگویید جسمِ حیوانی، یعنی تا شی «مثل زید» انسان نشود حیوان نمی شود.

ترجمه: وصول حیوان به این شیئی که زید است غیرممکن است «همانطور که وصول جسم بدون وساطت حیوان ممکن نبود اینجا هم وصول حیوان یا جسم حیوانی به زید ممکن نیست مگر به وساطت انسان» بدون واسطه که وصول آن واسطه نفس حصول انسانی است «یعنی واسطه همان نفس انسان است که باید حاصل شود تا انسانِ حاصل شده، واسطه شود برای رساندن حیوان به زید یا جسم حیوانی به زید.

«و افهم من الوصول الحمل علی مفروض»

ص: ۶۱۷

تـا الاـن تعبیر به وصول کرد و منظورش از وصول، حمـل است نه وصولِ فلسـفی. یعنی مراد این نیست که این شـی به آن شـی واصـل شود بلکه منظورش این است که این شـی بر آن شـی حمل شود وقتی می خواهیـد حیوان را به انسان واصل کنیـد یعنی حمل کنید. انسان را مفروض بگیرید حال می خواهید چیزی را به این مفروض واصل کنید یعنی حمل کنید.

«علی مفروض» یعنی موضوعی که فرض کردید حال موضوع در یک مثال انسان بود و در یک مثال زید بود.

«و هذه فصول نافعه فی العلوم»

این مطالبی که گفتیم فصولِ نافعه ای است.

«فصول» یعنی مطـالبی که معنون به فصـل هسـتند. گـاهی مطـالبی را معنون به بـاب می کنیـد و می گوییـد «الباب الاول، الباب الثانی» گاهی هم معنون به فصل می کنیـد. مصـنف می گوید این مطالبی که من گفتیم و هر کدام از دیگری جدا است فصولِ نافعه هستند.

«دقیقه فی انفسها»

«دقیقه» صفت بعد از صفت است زیرا «نافعه فی العلوم» صفت اول «فصول» است

«لا یجب ان یستهان بها»

ترجمه: واجب نیست که این فصول کم شمرده شوند.

«لایجب»: بارها بیان کردم که «لا یجب» در عبارات مصنف به دو صورت معنی می شود:

۱ـ «واجب نیست». این معنی، مفهوم دارد یعنی جایز است.

۲ـ «نبایـد». مراد در این عبارت این معنی است یعنی نبایـد کم شـمرده شود و اهانت به این فصول شود. یعنی این کلمه «نبایـد» اگر چه معـادل عربی نـدارد ولی مصـنف آن را عربی کرده و به صورت «لاـیجب» آورده است همـانطور که عبارت «نقول من راس» کلام فارسی است که به معنای «از سر می گیریم» است و مصنف آن را عربی کرده و به کار می برد.

ص: ۶۱۸

آ

امه بحث اینکه آیا ابتدا جنس بر نوع حمل می شود بعدا جنس الجنس حمل می شود یا بر عکس است؟ ۹۲/۱۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا ابتدا جنس بر نوع حمل می شود بعدا جنس الجنس حمل می شود یا بر عکس است؟/ ادامه بیان دیگر برای جواب از اشکال اول«اشکال اول: اخص حد وسط قرار داده می شود تا اعم برای مادون اخص ثابت شود. کیفیت ثبوت چگونه است؟ اشکال دوم: وقتی حیوان بر انسان حمل می شود یعنی جزء بر کل حمل می شود، در حالی که ممکن نیست جزء بر کل حمل شود».

«و هذه فصول نافعه فی العلوم دقیقه فی انفسها لا یجب ان یستهان بها»(۱)

این عبارت را توضیح داده بودیم و الان هم نمی خواهیم آن را بیان کنیم بلکه این عبارت را خواندم تا خواسته بعضی از حاضرین در کلاس را که می خواستند حاشیه مردم سید احمد علوی را توضیح بدهیم اجابت کنم.

از عبارت «و بعد هذا کله» در صفحه ۱۰۳ سطر اول مرحوم سید احمد علوی حاشیه ای دارد که آن حاشیه را می خوانیم و توضیح می دهیم.

ایشان در ابتدای حاشیه خود می گوید «جواب آخر» یعنی جواب دیگری از اشکال می دهد. بیان کردیم که یک جواب از اشکال این بود که جسم را جسم مادی و جسم جنسی می گیریم و می گوییم در جسم مادی قبول می کنیم جسم، علت حیوان است ولی در جسم جنسی، نوع را علت قرار می دهیم یعنی حیوان را علت جسم قرار می دهیم در این صورت لازم می آید که ما علت را که حیوان است حد وسط قرار دهیم و به معلول که جسم است برسیم و این برهان، برهان لمّ می شود. این مطالب را قبلا گفته بودیم.

ص: ۶۱۹

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۰۳، س۱۲، ط ذوی القربی.

جواب دیگری را مرحوم سید احمد علوی بیان می کند که در این جواب نظرش این است که ما به جسم به عنوان اینکه ماده است یا به عنوان اینکه جنس است توجه نکنیم بلکه مطلب را به کمک اینکه علت، گاهی علت برای وجودِ فی نفسه است و گاهی علت برای وجودِ رابطی است ملاحظه کنیم یعنی بگوییم علت بر دو قسم است:

۱ـ گاهی چیزی علت برای وجود فی نفسه چیزی است.

۲ـ گاهی چیزی علت برای وجود رابطی چیزی است.

جسم، علت برای وجود فی نفسه حیوان است و حیوان علت برای وجود رابطی جسم است. حیوان اگر بخواهد فی نفسه موجود شود یعنی برای خودش موجود شود نه برای چیزی، در اینصورت جسم علت برای آن می شود چون جسم، جزء آن است و جزء، علت کل است ولی همانطور که مرحوم سید احمد علوی فرمودند جزء، علتِ تالّفی است نه علت صدوری، یعنی علت برای تالیف مرکب است اما علت صدور مرکب نیست. فاعل، علت صدور مرکب است ولی جزء، علت برای تالّف و ترکّبِ مرکب است یعنی اگر جزء بیاید مرکب حاصل می شود و اگر نیاید مرکب حاصل نمی شود.

پس جسم علت برای وجود فی نفسه حیوان شد. حیوان علت برای وجود رابطی جسم می شود یعنی علت برای وجود جسم للانسان می شود که این وجودِ للانسان، وجود رابطی می شود در این صورت حیوان علت برای وجود رابطی جسم می شود. پس جسم علت برای وجود فی نفسه حیوان شد ولی حیوان علت برای وجود فی نفسه جسم نشد تا دور لازم بیاید بلکه حیوان علت برای وجود رابطی جسم شد و این اشکال ندارد.

ص: ۶۲۰

ما گاهی تعبیر به وجود فی نفسه و وجود لغیره و کان تامه و کان ناقصه می کردیم اما مرحوم سید احمد علوی تعبیر به وجود نفسی و وجود رابطی کرده و این دو هیچ فرقی ندارند. مرحوم سید احمد علوی تعیین کرده که مراد از علت بودن جسم برای حیوان، علت تالفی است نه علت صدوری یعنی علت قوام است نه علت صدوری. چون علت صدوری، فاعل و غایت است ولی علت قوام «یا تالّفی» ماده و صورت است.

عبارت مرحوم سید احمد خان علوی این است که در صفحه ۲۳ نسخه خطی آن آمده است.

«هو جواب آخر علی تقدیر القول بان الجسم عله للحیوان نفسه بما حاصله»

جسم را علت وجود خود حیوان قرار می دهد نه علت برای وجود رابطی اش قرار دهد.

«ان الجسمیه فی نفسها و ان کانت عله للحیوانیه عله تالفیه لکنها معلوله للحیوانیه بحسب وجودها»

جسمیت فی نفسها «یعنی بدون اینکه جسمیت انسان یا حیوان یا چیز دیگری مطرح باشد» ولو علت تالفیه حیوانیت است لکن همین جسمیت، معلول حیوانی است به حسب وجود رابطی جسمیت «یعنی وجود رابطی جسمیت را اگر ملاحظه کنید می بینید معلول است. وجود فی نفسه جسمیت را اگر ملاحظه کنید می بینید علت است. یعنی وجود فی نفسه جسم علت برای وجود فی نفسه حیوان است ولی وجود رابطی جسم، معلول حیوان است یعنی حیوان باید بیاید تا این وجود را برای انسان ثابت کند اما خود حیوان از وجود فی نفسه جسم حاصل می شود چون جسمی که وجود فی نفسه دارد جزء حیوان است و جزء باید باشد تا کل باشد.

ص: ۶۲۱

نکته: این بیانی که مرحوم سید احمد علوی کرده با بیان قبلی مصنف فرق دارد زیرا مصنف جسم را یکبار ماده می گرفت و می گفت علت است و یکبار جنس می گرفت و می گفت معلول است. کاری به این نداشت که فی نفسه را لحاظ کند یا رابطی را لحاظ کند، جسم مادی را علت می گفت و جسم جنسی را معلول می گفت اما در اینجا می گوید جسمِ فی نفسه، علت است و جسمِ موجود رابطی، معلول است و کاری به ماده و جنس ندارد.

«و تبوتها النسبی للانسان»

جسمیت، معلول حیوانیت است به حسب وجود رابطی جسمیت و به حسب ثبوت نسبی جسمیت برای انسان.

«و ذلک علی خلاف شاکله ما یکون وجوده فی نفسه بعینه وجوده لمحله»

با این عبارت، استثناء را بیان می کند که در عبارت مصنف هم آمده بود.

اینکه جسم به وجود رابطی اش معلول برای حیوانیت می شود خلاف جایی است که جسم را عَرَض فرض کنید تا وجود فی نفسه اش با وجود رابطی اش یکی باشد.

البته جسم اینگونه نیست ما فرض می کنیم جسم اینگونه باشد. در هر صورت اگر چیزی اینگونه باشد که وجود فی نفسه آن با وجود رابطی اش یکی باشد نمی توان گفت در وجود فی نفسه اش علت می باشد و در وجود رابطی اش معلول است چون وجود رابطی و فی نفسه اش یکسان است.

تا اینجا مطالبی را که مصنف بیان کرده بود در عبارات سید احمد علوی هم آمده بود اما از اینجا در عبارت مرحوم سید احمد علوی مطلبی آمده که آن را می خواهیم توضیح بدهیم.

ص: ۶۲۲

«و لكن ههنا شيء و هو انه لما كان ثبوت الذاتى لما هو ذاتى له مستغنيا عن العله فلا يصح القول بان ثبوت الحيوانيه للانسان عله لثبوت الجسميه له»

از اینجا اشکال می کند و جواب می دهد.

اشکال: جسم برای انسان ذاتی است و ذاتی، بیّن الثبوت است و نیاز به علت ندارد چرا شما حیوان را علت برای ثبوت قرار می دهید. ایشان می گوید با قطع نظر از حرفهایی که زده شده اشکال دیگری هست و آن این است که جسم را برای انسان به توسط حیوان ثابت می کنید یعنی حیوان را علت برای ثبوت جسم للانسان قرار می دهید. جسم برای انسان، ذاتی است و ذاتی برای ذاتی، بیّن الثبوت است و لازم نیست از طریق علتی آن را ثابت کنید، چرا حیوان را علت قرار دادید؟ این اشکال را می کند سپس کانّه شخصی می خواهد از این اشکال جواب بدهد ولی مرحوم سید احمد علوی آن جواب را قبول نمی کند لذا از آن جواب، جواب می دهد و آن را رد می کند بعدا خود مرحوم سید احمد علوی دو جواب از این اشکال می دهد.

ترجمه: در اینجا چیزی است و آن این است که ذاتی برای ذاتی، بیّن الثبوت و مستغنی از علت است «و لازم نیست ذاتی را برای صاحب ذاتی ثابت کرد» پس صحیح نیست قول به اینکه ثبوت حیوانیت برای انسان علت برای ثبوت جسمیت برای انسان می شود «صحیح نیست که گفته شود حیوانیت علت برای جسمیت می شود. جسمیت که می خواهد برای انسان ثابت شود ثبوتش بیّن است و احتیاج به دخالت و وساطت حیوانیت ندارد».

ص: ۶۲۳

«فان قلت لیس المعنی من تلک العلیه الی العلیه بحسب الاثبات لا الثبوت»

از اینجا می خواهد جواب از اشکال بدهد. چون خود مرحوم سید احمد علوی این جواب را قبول ندارد به صورت «ان قلت و قلت» می آورد.

جواب بعضی از این اشکال: اینکه گفتید ثبوت ذاتی برای ذی الذاتی علت نمی خواهد علیت به حسب ثبوت است نه به حسب اثبات. یعنی در خارج اگر بخواهید جسمیت را برای انسان ثابت کنید علت نمی خواهد ذاتیِ شیء را خود شیء دارد. ولی در مقام اثبات، علت می خواهد و ما حیوانیت را در مقام اثبات علت برای جسمیت للانسان قرار می دهیم یعنی وقتی می خواهیم ثابت کنیم جسم برای انسان ثابت و حاصل است از حیوانیت استفاده می کنیم نه اینکه در خارج جسمیت به توسط حیوانیت برای انسان ثابت باشد. اینکه می گویند ذاتی، علت نمی خواهد مراد این است که علت ثبوت نمی خواهد و این منافاتی ندارد که علت اثبات لازم داشته باشد.

اشکال مرحوم سید احمد علوی بر جواب بعض: به کلمه «بین» دقت کن که می گوید بین الثبوت است یعنی اثباتش دلیل نمی خواهد یعنی ثبوت نزد ما و شما بیّن است پس لازم نیست اثبات شود. پس در خارج نیاز به علت ندارد. اما در اثبات و ذهن ما هم نیاز به علت ندارد چون برای ما هم بیّن است پس نمی توان در اینجا بین مقام ثبوت و اثبات فرق گذاشت باید گفت نه در مقام ثبوت علت می خواهد نه در مقام اثبات علت می خواهد چون در مقام اثبات هم بیّن است و چیزی که بیّن است دلیل نمی خواهد.

ص: ۶۲۴

مقصود از این علیت که به آن احتیاج نداریم علیت اثبات است نه علیت ثبوت.

«قلت انه لا محاله بین الثبوت لما هو ذاتی له ایضا»

این ذاتی، لا محاله، بین الثبوت است برای چیزی که ذاتی برای آن است.

«ایضا»: همانطور که ثبوتش هست، این ثبوت، بیّن هم هست.

می توان اینگونه عبارت را معنی کرد: مراد از اینکه علت نمی خواهد این است که در اثبات، علت نمی خواهد اما در ثبوت، علت می خواهد سپس مرحوم سید احمد علوی اینطور جواب می دهد که در ثبوت هم بیّن است و علت نمی خواهد.

اللهم الا ان یقال یجوز ان یکون ثبوت الحیوانیه للانسان اظهر و ابین من ثبوت الجسمیه له»

از اینجا مرحوم سید احمد علوی دو جواب نقل می کند که مقبول خودش است.

جواب اول از طرف مرحوم سید احمد علوی: حیوانیت که ذاتی انسان است برای انسان بین الثبوت است. جسمیت هم که ذاتی انسان است برای انسان بین الثبوت است. ولی حیوانیت نزد ما بین الثبوت تر است لذا می توان این را واسطه قرار داد برای بین الثبوت دیگری که جسمیت است.

«و ذلک حین ما اذا لم یکن تصور کُنهی ثمّه»

«لم یکن» تامه است.

اشکال: در اینجا یک اشکال هست و آن اینکه اگر حیوانیت را برای انسانیت ثابت کنیم جسمیت هم در ضمن حیوانیت هست و خود بخود ثابت می شود و لازم نیست حیوانیت را برای جسمیت واسطه قرار داد چون جسمیت در ضمن حیوانیت است لذا لازم نیست جسمیت به کمک حیوانیت برای انسان ثابت شود بلکه با همان حیوانیت ثابت می شود.

ص: ۶۲۵

جواب: این در فرضی است که حیوانیت، بالکَنه معلوم نشده باشد. اگر ما حیوانیت را بالکَنه تصور کنیم جسمیت هم ثابت شده است. حیوانیتی که بالکنه تصور می شود و برای انسان ثابت می شود جسمیت هم در ضمن آن ثابت شده و احتیاج ندارد به توسط حیوانیت برای انسان ثابت شودولی ما حیوانیت را کاملا و بالکُنه تصور نمی کنیم بلکه حیوانیت را به عنوان اینکه حیوان است تصور می کنیم و در بطن حیوانیت نمی رویم که جسمیت یا نامی بودن یا ... را بدست بیاوریم.

ترجمه: این در صورتی است که تصورِ کُنهی حاصل نشده باشد «در صورتی که تصور کنهی نسبت به حیوانیت حاصل نشده باشد ما احتیاج داریم که حیوانیت را واسطه ثبوت جسمیت قرار دهیم»

نکته: در صورتی که ما حیوانیت را بالکُنه بفهمیم قیاسِ «الانسان حیوان» و «الحیوان جسم» «فالانسان جسم» را تشکیل نمی دهیم.

نکته: اگر هر دو بیِّن باشند و یکی ابین باشد باز هم برهان تشکیل می شود چون به توسط ابین، آن دیگری را می شناسید اما اگر هر دو در ذهن بیِّن باشند از یکی به دیگری نمی رسید اما اگر یکی ابین باشد آن ابین زودتر به ذهن می آید و از طریق ابین به دیگری می رسید.

«فتدبر تعرف انه یصح ان یکون المعنیّ من استغناء ثبوت ذاتی الشیء له عن العله استغنائه عن العله الخارجه الصدوریه و من المستبین ان الاجزاء المحموله متحده بالحقیقه مع ما هی اجزاء له»

ص: ۶۲۶

جواب دوم از طرف مرحوم سید احمد علوی: وقتی می گوییم ذاتی، بین الثبوت است و نیاز به علت ندارد مرادمان از علت چون نوع علتی است؟ مراد این است که علت خارجی و علت صدوری نمی خواهد. یعنی اگر شیء را جعل کردید لازم نیست ما که بیرون از آن هستیم ذاتی آن را جعل کنیم یعنی علت صدوری نیاز ندارد زیرا صدور خود ذات کافی است. همان علت صدوری که ذات را صادر کرد کافی برای صدور آن ذاتی است و بی نیاز از علت صدوری می شود پس ما علت صدوری برای ثبوت الجسم للانسان نمی خواهیم و حیوان علت صدوری نیست. شما گفتید چرا حیوان را علت برای ثبوت الجسم قرار می دهید در حالی که جسم، ذاتی است و ذاتی، علت نمی خواهد. ما می گوییم ذاتی، علت صدوری نمی خواهد و حیوان، علت صدوری نیست پس می تواند علت برای ثبوت الجسم للانسان قرار داده شود.

ترجمه: اینکه می گوییم ثبوتِ ذاتیِ شیء برای شیء، مستغنی از علت است معنی و مقصود ما از استغناء علت، استغناء از علت خارجی صدوری است و اجزاء اینچنین نیستند بلکه متحدند و علت صدوری نیست.

نکته: بقیه عبارات مرحوم سید احمد علوی همین صبت ها است که نیاز به توضیح ندارد علی الخصوص که بعضی از عبارات خوانده نشده است.

آیا ابتــدا جنس بر نوع حمل می شود بعدا به توسط جنس، فصل الجنس حمل می شود یا از ابتدا فصل الجنس بر نوع حمل می شود؟ ۹۳/۰۱/۱۶

ص: ۶۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا ابتدا جنس بر نوع حمل می شود بعدا به توسط جنس، فصل الجنس حمل می شود یا از ابتدا فصل الجنس بر نوع حمل می شود؟

«و قس علی هذا حال الفصل الذی هو لجنس الانسان فی وجوده للانسان»(۱)

در این فصل دهم که در آن هستیم اشکالی مطرح کرده بودیم.

بیان اشکال: اشکال این بود که جسم مقدم بر حیوان است. چطور حیوان را مقدم بر جسم قرار می دهید. چگونه به توسط حیوان، جسم را برای انسان ثابت می کنید؟ چون جسم نسبت به انسان، جنس الجنس «یا به تعبیر دیگر جنس بعید» بود ما بحث را کلی کردیم و بحث را روی جنس الجنس بردیم نه اینکه بحث را روی جنس بعید ببریم تا اختصاص به جسم پیدا نکند بلکه هر چیزی هم که مثل جسم است داخل بحث می شود سپس مناسب دیدیم که درباره فصل الجنس هم بحث کنیم لذا در ابتدا گفتیم که ما هم در جنس الجنس بحث می کنیم هم در فصل الجنس بحث می کنیم یعنی هم در جنس بعید هم در فصل بعید بحث می کنیم. وارد بحث شدیم و دو جواب از اشکال دادیم.

جواب اول: یکبار به ماده بودن جسم نگاه کردیم و یکبار به جنس بودن جسم نگاه کردیم و گفتیم اگر جسم، ماده باشد حق با شماست زیرا مقدم بر حیوان است و باید حیوانیت را برای انسان به توسط این ماده که جسم است اثبات کنیم اما اگر جسم، جنس برای انسان باشد «حتما جنس بعید است» در اینصورت باید ابتدا حیوانیت را برای انسان ثابت کرد سپس به توسط حیوانیت، جسمیت را ثابت کرد.

ص: ۶۲۸

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۰۳، س۱۳، ط ذوی القربی.

جواب دوم: بین کون تام و کون ناقص فرق گذاشتیم یعنی گفتیم اگر کون تام جسم را ملاحظه کنید کون تام جسم مقدم بر حیوان است اما اگر کون ناقص جسم را ملاحظه کنید «یعنی ثبوت الجسم للانسان را ملاحظه کنید» مقدم بر حیوان نیست. ابتدا باید حیوان برای انسان ثابت شود تا جسم برای انسان، کون ناقص پیدا کند یعنی برای انسان ثابت شود.

مصنف می فرماید همین بحث را در فصل الجنس هم داریم یعنی همین دو جواب را می دهیم. فصل الجنس «مثل حساس» که فصل برای جنس انسان «یعنی حیوان» است. لذا به آن فصل الجنس یا فصل بعید می گوییم.

سوال: آیا ابتدا جنس بر نوع حمل می شود بعدا به توسط جنس، فصل الجنس حمل می شود یا از ابتدا فصل الجنس بر نوع حمل می شود؟

جواب اول: اگر «حساس» را صورت قرار بدهید مقدم بر حیوان است چون جزء حیوان می شود و جزء مقدم بر کل است.

همـانطور که جسم که مـاده بود یـک جزء برای حیوان بود و مقـدم بر حیوان بود حساس هم که صورت است جزء دیگر برای حیوان است و مقـدم بر حیوان است. امـا اگر «حساس» را فصل قرار بدهیـد این فصل به بیانی که گفتیم مقـدم بر حیوان نیسـت بلکه موخر است یعنی ابتدا باید برای انسان، حیوانیت ثابت شود تا بعدا حساسیت انسان از طریق حیوانیتش ثابت شود.

جواب دوم: یکبار «حساس» به «کان» تامه می خواهـد ثابت شود و یکبار «حساس» به «کان» ناقصه می خواهد برای انسان ثابت شود. اگر به «کـان» تـامه ثـابت شـد مقـدم بر حیوان است امـا اگر به «کـان» نـاقصه ثـابت شـد مقـدم بر حیوان نیست ابتـدا باید حیوانیت برای انسـان ثابت شود تا از طریق حیوانیت، حساسـیت ثابت شود. پس همان دو جوابی که در جسم دادیم در حساس هم می دهیم به عبارت دیگر همان دو جوابی که در جنس الجنس یا جنس بعیـد دادیم در فصل الجنس یا فصل بعید می دهیم ولی یـک تفـاوت وجود دارد که بایـد مورد غفلت واقع نشود و آن تفـاوت این است که جسم دو فرد داشت یک فردِ حیوان و یک فردِ غیر حیوان بود. اگر می خواستیم به «کان» ناقصه برای انسان ثابتش کنیم نمی توانستیم مطلق جسم را ثابت کنیم ناچار بـودیم اول آن را حیـوان کنیم بعـدا ثـابت کنیم چـون دو فرد داشت. یعنی بایـد ابتـدا این جسم را حیـوان می کردیم تـا جسـم حیوانی را برای انسـان ثـابت کنیم لـذا ناچـار بودیم از طریق حیوان، «کـان» نـاقصه جسم را برای انسـان قبول کنیم اما «حساس» دارای دو فرد نیست که یکی حیوان و دیگری غیر حیوان باشد تا ابتدا حیوانیت را ثابت کنید بعدا از طریق حیوانیت، حساسـیت را برای انسان ثابت کنیـد بلکه به طور مسـتقیم می توان حساسـیت را برای انسان ثابت کرد چون حساسـی که برای انسان ثابت می شود حساسِ حیوانی است زیرا حساسِ غیر حیوانی نداریم. لذا مصـنف می فرماید بهتر است که برای جواب در باب فصـل از آنچـه که در بـاب ایسـاغوجی گفـتیم اسـتفاده کنیـد. بحثی که در اینجـا کردیم مقـداری مبهم است امـا بحثی که در بـاب ایسـاغوجی گفتیم مبهم نیست. امـا بعـدا مصـنف بر می گردد و می گویـد آنچه هم که در اینجا می گویم صـحیح است. تمام آنچه که در مورد جسم گفتیم درمورد حسـاس هم خواهیم گفت. چون اگر چه در خـارج، حسـاس به غیر حیوان نـداریم ولی قـابلیت آن وجود دارد. حساس، عام است ولو اتفاق افتاده که در خارج این عام فقط بر حیوان تطبیق کرده ولی امکان دارد که موجـودی آفریـده شـود که حیـوان نباشـد ولی حسـاس باشـد. حسـاس، ذاتی حیـوان است ولی مختص به حیـوان نیست. اینکه مختص به حیوان شـده به خـاطر این است که عالم وجود اینگونه عمل کرده و الا لازم نیست مختص باشـد بلکه می توانـد عام باشد در اینصورت فصل حیوان نخواهد بود. البته لازم نیست ذاتی، مختص باشد چون ذاتی شـیء ممکن است جنس آن باشـد یا فصل آن باشـد. جنس، مختص نمی باشد اما فصل، مختص می باشد. اگر ما می گوییم «حساس، ذاتی حیوان است» معنایش این نیست که اختصـاص به حیـوان دارد چون ممکن است ذاتی، جنس باشـد و اختصـاص نداشـته باشـد ولی اگر فصـل اسـت اختصاص خواهـد داشت چون عالم وجود اینچنین اراده کرد. که این فصل مختص باشـد ولی با قطع نظر از آنچه که در خـارج اتفـاق افتاده اگر حساس را ملاحظه کنیـد حساس، قابلیت تعمیم را دارد، چون قابلیت تعمیم را دارد ما اگر بخواهیم برای انسان ثـابت کنیم ابتـدا بایـد حسـاس را منحصـر به حیوان کنیم بعـدا برای انسان ثابت کنیم پس همان وضـعی که درجسم داشتیم در حساس هم خواهیم داشت ولی در جسم، وجود و مفهوم هر دو مطابقت دارند یعنی هم وجود می گوید جسم، عام است و غیر حیوان را شامـل است هم مفهوم می گویـد جسم، عـام است و غیر حیوان را شامـل است. امـا در حسـاس، مفهوم بـا واقع، نمی سـازد. واقع، حسـاس را به حیوان اختصـاص داده است ولی مفهوم، اختصـاص نـداده است. مـا که به مفهوم توجه می کنیم می بینیم عام است و چون عام است اگر بخواهیم «کان» ناقصه اش را برای انسان ثابت کنیم بایـد از طریق حیوانیت باشد یعنی ابتدا حیوانیت انسـان را ثـابت کنیم بعـدا حساسـیتش را از طریق حیوانیت درست کنیم. پس «کـان» نـاقصه ی عام اگر بخواهـد برای

اخص ثابت شود باید خاص، دخالت کند چه آن عام، عبارت از مثل جسم باشد چه آن عام، عبارت از مثل حساس باشد. این عام اگر بخواهد برای اخص که انسان است ثابت شود باید خاص که حیوان است وساطت کند چون جسم، اعم است و حیوان، خاص است و انسان، اخص است. در ابتدای فصل دهم در عنوان فصل گفتیم که میخواهیم اعم را برای اخص به توسط خاص ثابت کنیم. جسم را برای انسان ثابت می کنیم به توسط خاصی که حیوان است همینطور حساس را که عام است برای انسانی که اخص است ثابت می کنیم به توسط خاصی که حیوان است.

این خلاصه بحثی است که مصنف فرموده. بقیه مطالب، حلّ عبارت می باشد.

توضیح عبارت

«و قس علی هذا حال الفصل الذی هو لجنس الانسان فی وجوده للانسان»

بر حالت جنس الجنس حالت فصل الجنس حالت فصلی را که برای جنس انسان است قیاس کن در وقتی که می خواهی این فصل را برای انسان وجود دهی یعنی وقتی می خواهی فصل الجنس انسان را برای انسان وجود دهید به جنس الجنس انسان که برای انسان، وجود می دادی قیاسش کن.

در چه موردی قیاس کنیم؟ درموردی که میخواهی «کان» ناقصه اش را اثبات کنید لذا مصنف تعبیر به «فی وجوده للانسان» میکند یعنی در وجود این فصل برای انسان. زیرا این فصل برای جنس انسان است اگر بخواهید این فصل را برای انسان وجود بدهید باید از آن جنس استفاده کنید یعنی ابتدا جنس را که حیوان است بیاورید بعدا حساس را برای انسان وجود بدهید به توسط حیوان.

«فانه کجنس الحیوان ایضا فی انه جزء من الحیوان یوجد اولا للحیوان و بالحیوان للانسان»

ضمیر «فانه» به «فصل» بر میگردد.

فصل مثل جنس حیوان است یعنی همانطور که جنس الحیوان که جسم بود به توسط حیوان برای انسان ثابت می شد فصل الحیوان هم که حساس است به توسط حیوان باید برای انسان ثابت شود.

ترجمه فصل «مانند حساس» مثل جنس الحیوان «مانند جسم» است در اینکه حساس، جزئی از حیوان است که اولا برای حیوان یافت می شود و به سبب حیوان برای انسان یافت می شود. «چون جزء حیوان است پس ابتدا باید برای حیوان ثابت کرد بعدا برای انسان ثابت کرد. البته جزء حیوان است به اعتبار صورت بودن و لذا مقدم بر حیوان است ولی به اعتبار فصل بودن موخر است»

ص: ۶۳۰

«و اعرف هذا بالبیانات التی قُدّمت»

این مطلب را به بیاناتی که در باب ایساغوجی مقدم شد معرفت پیدا کن کأنّه کسی به مصنف می گوید: چرا به توسط این مطالبی که درباره جسم گفتی معرفت پیدا نکنیم؟ مصنف می فرماید بین حساس و جسم، فرق است. زیرا جسم اختصاص به حیوان ندارد لذا ابتدا باید مختص به حیوان کنید بعدا برای حیوان ثابت کنید یعنی باید حیوان را واسطه قرار داد. اما حساس، اختصاص به حیوان دارد و اگر بخواهید برای انسان ثابت کنید لازم نیست ابتدا اختصاص به حیوان بدهید بعدا از طریق حیوان برای انسان ثابت کنید. بلکه از ابتدا برای حیوان هست. چون این فرق موجود است ممکن است به نظر تو برسد که بیانات قبلی که درباره جسم کردیم درباره حساس، جاری نشود چون این تخیل ممکن است در ذهن تو بیاید ما می گوییم به بیانات گذشته ما که در باب ایساغوجی گفتیم مراجعه کن.

«فانك ان حاولت عرفانه من البیان الاخیر تُخُیِّل عندك ان ذلك مختص بالجنس و لایقال للفصل»

«حاولت» به معنای «قصدت» است. «ذلك» یعنی «بیان اخیر».

چرا می گویید از بیاناتی که مقدم شده استفاده کنیم؟ زیرا اگر بخواهی از بیان اخیر استفاده کنی ممکن است شبهه در ذهن تو بوجود بیاید و بگویی بین حساس و جسم، فرق است.

ترجمه: زیرا اگر قصد کنی عرفان این مطلب «اینکه حساس برای انسان ثابت است» را از بیان اخیر «یعنی عرفان اینکه فصل الجنس برای انسان به توسط جنس ثابت می شود را بخواهی از بیان اخیری که درباره جنس الجنس داشتیم استفاده کنی» به ذهن تو می رسد که این بیان اخیر مختص به جنس «یعنی مختص به جنس الجنس» است «که جسم می باشد» و برای فصل «که حساس است» گفته نمی شود، «ممکن بود این مطلب به ذهن بیاید لذا مصنف گفت به بیانات مقدم، مراجعه کن»

ص: ۶۳۱

مراد از بیـان اخیر چیست؟ مـا در این فصـل، دو بیـان داشتیم. در یـک بیـان، جسم را مـاده گرفتیم. در یک بیان، «کان» ناقصـه جنس را مطرح کردیم. بیـان اخیر این بود که «کـان» نـاقصه جنس را مطرح کنیم. حـال اگر بخواهیم «کـان» ناقصه «حساس» را مطرح کنیم ممکن است در نظر تو بیاید که «کان» ناقصه «حساس» احتیاج به وساطت حیوان ندارد. «کان» ناقصه جنس ـ یعنی ثبوت جسم للانسـان ـ احتیاج به وساطت حیوان داشت ولی اثبات حساسـیت برای انسان احتیاج به وساطت حیوان نـدارد. پس خلاـصه این شـد که چون این فرق وجود دارد و ممکن است در ذهن تو شـبهه ایجاد کنـد ما به تو می گوییم به بیاناتی که در بـاب ایساغوجی گفتیم مراجعه کن و الا بیان اخیر هم در «حساس»، جاری می شود و جاری می کنیم. و جلوی تخیلی که برای تو پیش بیاید را خواهیم گرفت.

«و لیس کذلک»

این خیـال، خیال درستی نیست یعنی در عین اینکه مصـنف گفت ممکن است این خیال به ذهن تو برسـد و تو را ارجاع به بیان اخیر ندادیم بلکه ارجاع به بیانات ایساغوجی دادیم. در عین حال می گوییم این تخیل، تخیل درستی نیست.

ترجمه: اینچنین نیست که مـا در جریـان بیـان اخیر در فصـل الجنس اشـکال دشـته باشـیم بلکه می تـوان بیـان اخیر را در فصـل الجنس هم جاری کرد.

«لکن فی تفهّم کیفیه الحال فیه صعوبه»

ص: ۶۳۲

بلـه در فهم کیفیت حـال در فصـل صـعوبت است «کیفیت حـال در جنس الجنس را به راحـتی تشـخیص دادیـد و فهمیدیـد اما کیفیت حال در فصل الجنس را به سختی خواهید فهمید اما به چند دلیل صعوبت دارد؟ چون در فصل الجنس باید عمومیت را اعتبـار کنیـد یعنی از عـالم وجود که حسـاس را اختصـاص به حیوان داده بیرون برویـد و این بیرون رفتن از عالم وجود با اینکه ذهن ما انس با عالم وجود دارد کار سختی است»

«الحـال»: الف و لام برای عهـد است و اشاره به همان «حال الفصل» است که در سـطر ۱۳ صفحه ۱۰۳ آمده بود. حالِ جنس را گفتیم الان می گوید حال فصل را هم قیاس کن. اما چگونه این حال را قیاس کنیم؟ بیان می کند که در فصل، صعوبت دارد.

ترجمه: لکن در فهم اینکه چگونه آن حال جنس را در فصل هم اجرا کنید صعوبت دارد.

«ربما سهلت علیک ان تَأَنَّیتَ للاعتبار»

مصـنف فرماید صـعوبت است ولی اگر شـرایط را رعایت کنید صعوبت برداشته می شود. اگر بخواهید با عجله و بدون رعایت شرایط، بحث را مطرح کنیـد یک خیال باطلی به ذهن می آید. اگر بخواهی آن خیال به ذهن نیاید با تانّی و دقت، شـرایط قبل را مراعات کن و حکمی را که ما در جنس گفتیم درباره فصل اجرا کن.

ترجمه: چه بسـا همین کیفیتِ حـال «که ما گفتیم صـعوبت دارد» بر تو آسان شود اگر آن اعتبار هایی را که ما کردیم با تأنّی و دقت، مراعات کنید «تانّیت بلاعتبار به معنای این است که تانّی کنی و با عجله اعتبار نکنی زیرا اگر بخواهی باعجله اعتبار کنی اختلاط برای تو پیش میآید»

ص: ۶۳۳

مراد از «تأنّی» این است که فصل را به عالَم وجود اختصاص ندهید بلکه مفهومش را هم با دقت نگاه کنید و ببینید عام است. تانّی به معنای انتظار کشیدن، دقت کردن و با آهستگی کار را انجام دادن می آید.

«و ربما عسرت»

گاهی هم برای تو مشکل می شود در وقتی که عجله کنی و اعتبارات را به طور کامل لحاظ نکنی.

«و طبیعتها غیر مطرده»

ضمیر «طبیعتها» را می توان به «حال» بر گرداند یعنی این حال، مطرد نیست که هم در جنس بیاید هم در فصل بیاید بلکه شما باید در فصل با یک موونه بیشتری سر و کار داشته باشید. اگر طبیعتِ این حالی که تو در مورد جنس و فصل دارید یکسان و یکنواخت و مطرد باشد «و هم شامل جنس و هم شامل فصل شود» همانطور که در کیفیت حال در جنس مشکلی نداشتید در کیفیت حال در فصل هم مشکلی نخواهید داشت اما چون طبیعت آنها یکسان نیست ممکن است در جنس به راحتی کیفیت آن حال بدست آید اما در فصل نتوان به راحتی بدست آورد به بیان که گفته شد.

احتمال دارد ضمیر به «فصول» بر گردد. یعنی فصول در همه جا یکسان نیستند فصل قریب بلا واسطه برای شیء ثابت می شود و مختص است اما فصل بعید اگر چه مثلاـ حساس به حیوان مختص است ولی به انسان، مختص نیست، عمومیت در آنجا هست. می توان مفهوم فصلِ «حساس» را ملاحظه کرد و تعمیم داد پس طبیعت فصول، یکنواخت نیست تا هر چه که در فصل قریب گفته شد بتوان در فصل بعید هم گفت. در فصل قریب، اختصاص است لذا «حساس»، اختصاص به حیوان دارد اما در فصل بعید اختصاص نیست. و می توان عمومیت را در فصل بعید آورد. و وقتی عمومیت آورده شود نه تنها عمومیت به لحاظ اقسام حیوان باشد بلکه در ماوراء حیوان هم تعمیم بده یعنی نگو حساس شامل انسان و سایر حیوانات می شود بلکه از حیوانات هم تجاوز بده و بگو مفهوم «حساس» قابلیت دارد که بر غیر حیوانات هم اجرا شود.

«فاذا اردت ان تعتبر ذلک فتذّکر حال الفرق بین الفصل و النوع و تذکر مابیناه»

از اینجا مصنف بیان می کند که چگونه بیان اخیر را که در جسم «جنس الجنس» داشتیم در حساس «فصل الجنس» بیاوریم.

مصنف می فرماید اگر بخواهی بیان اخیر ما را اعتبار کنی «یعنی بخواهی در فصل، همان بیان اخیر را اعتبار کنی همانطور که در جنس اعتبار کرد» فرق بین فصل و نوع را متذکر بشو «مصنف فرق بین فصل و نوع را در باب ایساغوجی و در جاهای دیگر بیان کرده، به لحاظ مصداق بین این دو فرقی نیست. نوع مثل انسان و فصل مانند ناطق است که بین این دو فرقی نیست هر جا که انسان صادق است ناطق صادق است و بالعکس هر جا که ناطق صادق است انسان صادق است. اما به لحاظ مفهومی اینچنین نیست.

ناطق اگر چه وجوداً اختصاص به انسان دارد ولی مفهوما می تواند در جای دیگر هم باشد. انسان درغیر انسان وجود ندارد چون انسان، نوع است. اما ناطق اگر چه وجود، ناطق را اختصاص به انسان داده ولی ناطق، اختصاص به انسان ندارد، ناطق ذاتی است و ذاتی می تواند عام و می تواند مختص باشد. اما انسان، ذات است و ذات نمی تواند عام باشد. پس می تواند فصل را عام گرفت ولی نوع را نمی توان عام گرفت. لذا بین نوع و فصل فرق وجود دارد اگر چه مصداقاً فرقی نیست.

ترجمه: اگر بیان اخیری را که من درباره جنس الجنس «یعنی جسم» گفتم بخواهی درباره فصل الجنس «یعنی حساس» اعتبار کنی متذکر بشو حال فرق بین فصل و نوع را که گفتم و متذکر بشو آنچه که بیان کردم «در باب ایساغوجی و غیر آن»

ص: ۶۳۵

«من ان طبیعه کل فصل و ان کانت فی الوجود مساویه لنوع واحد فهی صالحه لان تقال علی انواع کثیره»

این عبارت باین از «ما بیناه» است.

طبیعت هر فصلی مطرد است «اگر چه در وچود، مطرد نیست ولی در مفهوم، مطرد است.»

ترجمه: طبیعتِ هر فصلی ولو در وجود مساوی با نوع است اما «به لحاظ طبیعت بودن نه به لحاظ وجود» صالح است که بر انواع کثیره گفته شود «این ناطق که در عالم وجود به انسان اختصاص داده شده در عالم مفهوم با قطع نظر از وجود و با لحاظ خود طبیعت، قابلیت دارد که بر انسان و غیر انسان صدق کند اگر چه در عالم وجود، بر غیر انسان صدق نمی کند. این مطلبی است که در گذشته بیان شد. در اینجا هم اگر این مطلب را جرا کنید متوجه می شوید که بین حساس و جسم فرقی نیست. اگر چه حساس، اختصاص به حیوان دارد ولی طبیعتش قابل است که بر غیر حیوان هم اطلاق شود همین قابلیت باعث می شود که ما نتوانیم حساس را بلاواسطه بر انسان حمل کنیم بلکه حساس را ابتدا حیوان می کنیم بعدا بر انسان حمل می کنیم. پس حساس مثل جسم است که اگر بخواهد بر انسان حمل شود حیوان باید وساطت کند.

«فاذا تذکرت هذا و احسنت الاعتبار وجدت طبیعه فصل الجنس یستحیل حملها علی الانسان ولم یحمل علیه الحیوان حالما لم یحمل علیه الحیوان»

اگر متذکر مطالب قبل شدی «یعنی به این عالم وجود و به ظاهری که در عالم وجود می دیدی اعتماد نکردی تساوی که در عالم وجود بین نوع و فصل بود باعث شبهه در ذهن تو نشد و توانستی بین نوع و فصل فرق بگذاری و توانستی نوع را اختصاص بدهی و فصل را تعمیم بدهی» و اعتباراتی را که قبلاـ گفتیم توانستی به خوبی انجام بدهی «می تواند مراد از ــ الاعتبار ــ عبور از مطلب حق است یعنی توانستی از مطلب حق عبور کنی و آنرا بدست بیاوری» می یابی طبیعت فصل الجنس را مثل طبیعت جنس الجنس «درست است که وجود فصل الجنس با وجود جسم فرق میکند ولی طبیعت آن با طبیعت جسم یکی است . طبیعت ها را اگر ملاحظه کنی می بینی یکی است یعنی همانطور که طبیعت جسم، عام است طبیعت حساس هم عام است» که محال است حمل آن فصل حیوان بر انسان در حالی که حیوان بر انسان حمل نشده.

ص: ۶۳۶

«حالما لم یحمل علیه الحیوان»

ترجمه: در حالی که حیوان بر انسان حمل نشده.

این عبارت با جمله قبل چه فرقی دارد؟ در جمله قبل تعبیر به «لم یحمل علیه الحیوان» کرد که واو در آن حالیه بود اما در این عبارت کلمه واو را نمی آورد بلکه کلمه «حال» را می آورد.

توجه کنید که بین دو جمله فرق وجود دارد زیرا مصنف تکرار مطلب را به این واضحی نمی کند. ممکن است کسی بگوید مصنف این عبارت را تکرار کرد تا بفهماند واو درجمله اول، واو حالیه است و به منزله عطف تفسیر باشد. این، حرف صحیحی است ولی توجیه بهتری وجود دارد وآن اینکه «لم یحمل علیه الحیوان» مربوط به زمان ماضی است اما «حال مالم یحمل علیه الحیوان» مربوط به زمان حال است یعنی در حینی که حیوان برآن حمل نشده نمی توان حساس را حمل کرد. یا اگر در ماضی، حیوان را بر آن حمل نکردی الان نمی توانی حساس را حمل کنی.

پس دو مطلب در اینجا است «لم یحمل علیه الحیوان» به معنای این است که اگر در ماضی این حیوان بر او حمل نشده الان نمی توانی حمل کنی.

«حال ما لم یحمل علیه الحیوان» به معنای این است که در حینی که حیوان بر آن حمل نشده نمی توانی حساس را حمل کنی.

معنای هر دو جمله با هم به این صورت می شود: اگر در گذشته و حال، حیوان را حمل نکرده باشی حساس را نمی توانی حمل کنی.

ص: ۶۳۷

ادامه بحث اینکه آیا ابتدا جنس بر نوع حمل می شود بعدا جنس الجنس حمل می شود یا بر عکس است ۹۳/۰۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا ابتدا جنس بر نوع حمل می شود بعدا جنس الجنس حمل می شود یا بر عکس است؟/ ادامه بیان دیگر برای جواب از اشکال اول«اشکال اول: اخص حد وسط قرار داده می شود تا اعم برای مادون اخص ثابت شود. کیفیت ثبوت چگونه است؟ اشکال دوم: وقتی حیوان بر انسان حمل می شود یعنی جزء بر کل حمل می شود، در حالی که ممکن نیست جزء بر کل حمل شود».

«فقد بان لنا ان الحسين الاقرب اذا نسب الی النوع بالفعل»(۱)

بحث ما در جواب اشکالی بود که در این فصل مطرح کردیم.

بیان اشکال: وقتی می خواهید جسم را برای انسان ثابت کنید حیوان را واسطه قرار می دهید و می گویید «الانسان حیوان» و «کل حیوان جسم» «فالانسان جسم» یعنی ابتدا حیوان بودن را برای انسان ثابت می کنید سپس به توسط حیوان، جسم بودن را برای انسان ثابت می کنید. در حالی که در واقع بر عکس است زیرا جسمیت جزء حیوان است و جزء مقدم بر کل است. پس ابتدا باید جسمیت را داشته باشید تا بعدا حیوانیت به وجود بیاید در خارج، جسم مقدم بر حیوان است اما در عملی که کردید حیوان مقدم بر جسم قرار داده شده است.

جواب: آن جسمی که مقدم بر حیوان است جسمی است که بشرط لا ـ ملاحظه شود و ماده باشد. آن جسمی که به توسط حیوان برای انسان ثابت می شود و قهراً موخر از انسان است جسمی است که جنس باشد. به عبارت دیگر اینگونه جواب داده می شود که جسم اگر «کان» تامه و وجود فی نفسه اش ملاحظه شود مقدم بر حیوان است اما اگر «کان» ناقصه و وجودش برای انسان ملاحظه شود موخر از حیوان است و چون جسم، جنس برای حیوان بود که این حیوان، جنس برای انسان بود و به عبارت دیگر جسم، جنس الجنس برای انسان بود وارد بحث در جنس الجنس شد یعنی وارد بحث در جنس بعید شد سپس فصل بعید را که فصل الجنس است را ملحق کرد و معلوم شد «از اینجا بحث امروز شروع می شود» که جنس الجنس برای نوع به توسط جنس ثابت می شود یعنی جسم که جنس الجنس برای نوع انسان است به توسط جنس که حیوان است برای انسان ثابت می شود و فصل الجنس هم به توسط جنس برای نوع «یعنی انسان» ثابت می شود. به عبارت دیگر که مصنف می فرماید: اگر خواستید جنس را به نوع نسبت دهید و خواستید جنسِ جنس را هم به نوع نسبت دهید کدام یک را ابتدا نسبت می دهید؟ مصنف می فرماید آشکار شد که ابتدا باید جنس را نسبت داد بعدا جنس الجنس را نسبت داد. همچنین اگر خواستید جنس را به نوع نسبت دهید و خواستید فصل این جنس را هم اگر خواستید به نوع نسبت دهید ابتدا جنس را به نوع نسبت می دهید بعدا فصل الجنس را به نوع نسبت می دهید. به تعبیر سوم: اگر خواستید عام را «که جسم است» به اخص «که انسان است» نسبت دهید خاص را «که حیوان است» به اخص «که انسان است» نسبت دهید در اینصورت باید ابتدا خاص را به اخص نسبت داد سپس به توسط خاص، عام را نسبت داد. همچنین ابتدا خاص را نسبت داد سپس به توسط این خاص، فصل این خاص را نسبت داد.

ص: ۶۳۸

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۰۴، س۳، ط ذوی القربی.

مصنف از اینجا نتیجه گیری مباحث می کند و توضیحات این مباحث در جلسات قبل گذشته است.

مصنف در عبارت خودش قید «بالفعل» می آورد که قید برای «نسبت» است

توضیح این مطلب این است که وقتی «کان» تامه جسم را ملاحظه می کنید آن را به چیزی نسبت نمی دهید ولی می توانید آن را نسبت دهید پس این جسمی که «کان» تامه اش ملاحظه شده منسوب به شیء است اما بالفعل، منسوب نیست. بر خلاف جایی که «کان» ناقصه جسم را مطرح کنید در اینصورت به یک چیزی نسبت داده می شود و برای انسان ثابت می کنید. پس در وقتی که «کان» تامه جسم ملاحظه می شود جسم، دارای نسبت است ولی دارای نسبت بالقوه است و وقتی که «کان» ناقصه جسم ملاحظه می شود جسم، دارای نسبت است ولی دارای نسبت بالفعل است.

مصنف تعبیر به «بالفعل» می کند یعنی نسبت را نسبت بالفعل می گیرد چون «کان» ناقصه جنس یا «کان» ناقصه جنس الجنس را مطرح می کند و در «کان» ناقصه، نسبت شیء به شیء دیگر، بالفعل است والا «کان» ناقصه تحقق پیدا نمی کند زیرا قوام «کان» ناقصه به این است که نسبت بالفعل در آن باشد بله در «کان» تامه نسبت بالفعل نسبت ولی نسبت بالقوه وجود دارد.

مصنف در همه جا قید «بالفعل» را می آورد و علت آمدن قید «بالفعل» روشن شد.

توضیح عبارت

«فقد بان لنا ان الجنس الاقرب اذا نسب الی النوع بالفعل»

ص: ۶۳۹

«بالفعل» قید برای «نوع» نیست بلکه برای «نسبه» است همانطور که بیان کردیم

با توضیحات گذشته برای ما روشن شد که جنس اقرب «مثلا حیوان نسبت به انسان» اگر به نوع نسبت داده شود و حمل گردد

«و نسب الجنس الذی یلیه الی ذلک النوع بالفعل»

جنسی که تالی جنس اقرب است «یعنی جنس بعدی که جنس بعید می شود» اگر نسبت به نوع داده شود آن هم نسبت بالفعل داده شود.

یعنی هر دو جنس «هم جنس قریب و هم جنس بعید» اگر بخواهد نسبت داده شود کدام یک جلوتر است؟

«او نسب فصله الی ذلک النوع بالفعل»

جنس قریب را نسبت دادید و نمی خواهید جنسی را که تالی جنس قریب است نسبت دهید بلکه می خواهید فصل این جنس قریب «مثل حساس که فصل حیوان است» را نسبت به آن نوع «مثل انسان» بدهید و این نسبت، بالفعل باشد.

«لم تکن نسبه جنس الجنس و فصل الجنس قبل نسبه الجنس»

در این دو حال «که در یک حالت جنس قریب و جنس این جنس قریب مطرح است و در یک حال، جنس قریب و فصل این جنس قریب مطرح است یعنی در یک حالت، حیوان و جسم مطرح است و در یک حالت، حیوان و حساس مطرح است» جنس الجنس «که جنس بعید است» و فصل الجنس «که فصل بعید است» را نمی توان قبل از خود جنس نسبت داد ابتدا باید جنس را نسبت داد «یعنی ابتدا باید حیوان را به انسان نسبت داد سپس به توسط حیوان، جنس حیوان را که «جسم» می باشد یا فصل حیوان را که «حساس» می باشد نسبت دهید.

ص: ۶۴۰

تا اینجا بحث مصنف در «کان» ناقصه حیوان و «کان» ناقصه جسم و «کان» ناقصه حساس بود از عبارت «و ان ذلک» می خواهد «کان» تامه را رسیدگی کند.

«و ان ذلک لیس کما یاخذ الآخذ طبیعه الجنس و الفصل بذاتهما»

طبیعت جسم را ملاحظه کنید «نه اینکه جسم للانسان را ملاحظه کنید» که می خواهد موجود شود قبل از جنس «یعنی حیوان» موجود می شود چون جزء حیوان است و جزء باید قبل از کل موجود شود «مراد از قبل، لازم نیست قبلِ زمانی باشد بلکه می تواند قبل رتبی مراد باشد». پس اگر طبیعتِ «جسم» و طبیعتِ «حساس» ملحوظ باشد یعنی «کان» تامه اش ملحوظ شود در اینصورت قبل از حیوان محقق می شود و حیوان، واسطه برای آنها نمی شود پس در جایی که ما جسم یا حساس را به «کان» ناقصه آنها مطرح می کنیم فرق می کند با جایی که جسم یا حساس با «کان» تامه مطرح شود.

«ان ذلک لیس»: یعنی این وضعی که در فرض طرح «کان» ناقصه گفتیم در فرض طرح «کل» تامه وجود ندارد و نمی باشد.

ترجمه: اینکه جنس یا جنس الجنس یا فصل الجنس را به نوع نسبت می دهید مثل آن جا نیست که آخذی طبیعت جنس و طبیعت فصل را باتهما اخذ می کند

«غیر منسوبه الی شیء بعینه»

این عبارت، توضیح «بذاتهما» است یعنی بدون اینکه طبیعت جنس و فصل را نسبت به شیء معین «یعنی به یک نوع» بدهد. «در فرض قبل گفته شد که جنس قریب و جنس الجنس و فصل الجنس را به شیء معین و نوع معین نسبت می دهد اما در این جا می گوید طبیعت جنس و فصل را بذاتهما اخذ می کند و نسبت به یک شیء معین نمی دهد حال بیان می کند که این دو جا مثل هم نیستند».

ص: ۶۴۱

«حتی یکون ما هوا عم مما یجوز ان یوجد و ان لم یوجد ما هو اخص»

«ماهو اعم» اسم «یکون» است «مما یجوز ان یوجد» خبر «یکون» است در فرض «کان» تامه، «ماهو اعم» مثل جسم جایز است که موجود شود در حالی که هنوز «ما هو الاخص یعنی حیوان» مو جود نشده. در وقتی که «کان» ناقصه مطرح بود «ما هو الاخص یعنی حیوان» باید ابتدا حاصل می شد سپس «ما هو الاعم یعنی جسم» می آمد اما در جایی که «کان» تامه مطرح است جایز است که «ما هو الاعم یعنی جسم» یا «جنس الجنس» حاصل شود در حالی که هنوز «ما هو الاخص یعنی حیوان» نیامده مصنف می فراید در جایی که «کان» ناقصه مطرح بود مثل جایی که «کان» تامه مطرح است نمی باشد تا این چنین باشد که «ما هو اعم یعنی جسم» جایز الوجود باشد ولو «ما هو الاخص یعنی جنس قریب مثل حیوان» وجود نگرفته باشد.

«و فرق بین ان یکون قبل فی الوجود مطلقا و ان یکون قبل فی الوجود لشیء»

ضمیر «یکون» به «ماهواعم» بر می گردد.

فرق است بین اینکه «ماهواعم» قبل از «ماهواخص» باشد در وجودی که مطلق است «مراد از وجود مطلق، وجود لشیء نیست بلکه وجود مطلق مراد است که همان کان تامه است». و بین اینکه این «ماهواعم» قبل باشد در «کان» ناقصه اش.

نکته: «ال» در «الوجود» بدل از مضاف الیه است کانّه عبارت به این صورت است «ان یکون قبل فی وجوده مطلقا و ان یکون قبل فی وجوده لشیء».

ص: ۶۴۲

ترجمه: فرق است بین اینکه «ما هو اعم» قبل باشد در «کان» تامه اش یا قبل باشد در «کان» ناقصه اش لذا قبل بودنش در «کان» تامه را اجازه می دهیم و قبل بودنش در «کان» ناقصه را اجازه نمی دهیم چون بین «کان» تامه و «کان» ناقصه فرق است بله اگر بین این دو فرق نبود یا باید هر دو را اجازه می دادید یا هر دو را اجازه نمی دادید اما در اینجا می بینید قبلیت را در «کان» تامه اجازه می دهید ولی در «کان» ناقصه اجازه نمی دهید علتش همین است که بین این دو فرق وجود دارد.

مطلقا: یعنی بدون نسبت دادن به «شیء» یعنی بدون اینکه قید «لشیء» آورده شود که در اینصورت مراد «کان» تامه می شود. و مراد از وجود «لشی»، «کان» ناقصه است.

«فقد اتضح من ذلک ان الشبهه منحله»

از این مطالبی که گفتیم روشن شد که شبهه ای که در صدر فصل بیان شد حل گردید و از بین رفت یعنی گره ای که این شبهه ایجاد کرده بود گشوده شد و دیگر گِرِه و شبهه ای وجود ندارد.

صفحه ۱۰۴ سطر ۸ قوله «و هذا یتبین»

مصنف همین مطلب گذشته را در یک نوع بسیط اجرا می کند تا الان مصنف در نوع مرکب بحث کرد مثل انسان که مرکب از جنس و فصل می باشد اما الان می خواهد در نوع بسیط مثل بیاض بحث کند که مرکب از «ما هو کالجنس» و «ما هو کالفصل» است. عرض در خارج، مرکب نیست و در ذهن دارای جنس و فصل نیست ما در ذهن برایش جنس و فصل درست می کنیم ولی انسان واقعا دارای جنس و فصل می باشد که جنس آن، حیوان می باشد و فصل آن، ناطق می باشد.

مصنف می خواهد بعد از اینکه مثال به نوعِ مرکب زد به نوع بسیط مثال بزند که در نوع بسیط به ادعای خودش عام به وسیله خاص برای اخص ثابت می شود. در نوع مرکب چون جسم می توانـد به صورت ماده تصور شود و ماده مقدم بر مرکب است احتمـال اینکه جسم را بر حیوان مقـدم کنـد وجود دارد ولی مصـنف این احتمـال را رد کرد و فرمود جسم اگر به حیث مـادی لحاظ شود مقـدم می باشد ولی اگر به حیث جنسـی ملاحظه شود مقدم نیست. پس در نوع مرکب چون احتمال ماده بودن می آیـد احتمال تقـدم برای اعم وجود دارد اما در نوع بسـیط چون ماده ای وجود نـدارد احتمال تقدم برای اعم وجود ندارد اینکه اخص باید زودتر از اعم بیاید در نوع بسـیط روشن تر است اما در نوع مرکب، آن روشـنی را ندارد. مصـنف وقتی مطلب را در نوع مرکب واضح کرد در نوع بسـیط، واضحتر می کند زیرا در نوع بسیط ماده مطرح نیست و این نوع تقدم وجود ندارد لذا به راحتی در نوع بسـیط ماده می توان گفت اخص مقـدم بر اعم است زیرا نمی توان اعم را ماده گرفت اما در نوع مرکب، اعم را مـاده و جنس قرار دادیم که در فرض مـاده بودنش مقـدم می شـد امـا در فرض جنس بودنش موخر می شـد سـپس هم حالت تقدم و هم حالت تاخر داشت که گاهی از اوقات شـخص به آن توجه می کرد و اشـکال می کرد که چرا آن را موخر کردید. اما در نوع بسـیط فرض ماده بودن جنس اصـلا مطرح نیست تا شخصـی تقدیم جنس و اعم را توهم کند. در بسیط روشن است که اخص باید مقدم بر اعم بشود و چون روشن تر بود لذا مصنف از نوع مرکب به نوع بسیط منتقل شد.

ص: ۶۴۴

مصنف به این صورت بیان می کند که اگر شما بخواهید برای جسمی سواد یا بیاض را ثابت کنید اینطور نیست که ابتدا لونیت را ثابت کنید بعدا سواد یا بیاض را ثابت کنید. بلکه از ابتدا به آن جسم، سواد یا بیاض می دهید بعدا برای آن جسم، لون حاصل می شود. لونیت در خارج وجود ندارد. «بله جسمیت به عنوان یک امر مادی در خارج وجود دارد» پس نمی توان لونیت را برای جسم ثابت کرد مگر اینکه در ابتدا سوادیت یا بیاضیت ثابت شود. لونیت، عام است و سوادیت یا بیاضیت خاص است.

برای این اخص «مثل کاغذ» کدام یک از خاص «بیاض یا سواد» یا عام «لونیت» را ثابت می کنید؟ ابتدا بیاض ثابت می شود. زیرا لون خالی از سواد و بیاض نیست و لذا نمی تواند ابتدا لون ثابت شود.

توضیح عبارت

«و هذا یتبین بیانا اوضح اذا نحن تاملنا الامور البسیطه»

«هذا»: این مطلبی که ما در انسان و حیوان و جسم و امثال ذلک یعنی در مرکب بیان کردیم.

ترجمه: این مطالبی که در مرکب گفتیم روشن تر می شود اگر انواع بسیطه را ملاحظه کنیم.

«فانه لایجوز ان یوجد معنی اللون لشیء ثم توجد له البیاضیه»

اینچنین نیست که معنای «لون» برای شیئی حاصل شود سپس برای این شیء، بیاضیت حاصل شود. «اینطور نیست که ابتدا لون بیاید بعدا بیاضیت بیاید بلکه بر عکس است یعنی ابتدا بیاضیت می آید بعدا لون می آید یعنی ابتدا خاص می آید که بیاض می باشد بعدا عام می آید که لون است.

ص: ۶۴۵

«بل الموجود الاول له هو البیاضیه»

ضمیر «له» به «شیء» بر می گردد که مراد از «شیء» را در توضیحاتی که دادیم کاغذ گرفتیم.

موجود اول: یعنی اولین چیزی که از بین این دو شـیء برای این کاغذ موجود می شود «ما می خواهیم هم لونیت را برای کاغذ موجود کنیم هم می خواهیم بیاضـیت را برای آن موجود کنیم، از بین این دو شیئی که می خواهد برای این کاغذ موجود شود کدام یک موجود اول است» بیان می کند که از بین این دو اولین چیزی که برای آن شی «مثل کاغذ» موجود می شود بیاضیت است که خاص می باشد نه عام. بلکه از طریق این خاص، آن عام هم حاصل می شود.

«و اذا وجد الشی بیاضا او سوادا تبعه وجودان للشی لونا»

ابتدا برای کاغذ بیاضیت یا سوادیت حاصل می شود سپس به تبع حصول بیاضیت یا سوادیت، لوی هم حاصل می شود.

ترجمه: وقتی شـی «مثـل کاغـذ» به صورت بیـاض یـا سواد موجود شـد به تبع وجود بیـاض یا سواد، می آیـد وجود اینکه برای کاغذ، لونی است.

«در ما نحن فیه هم همینطور است که اول باید حیوان بیاید بعدا جسم بیاید»

«و ان کان اللون اعم من البیاض»

و لو لون اعم است ولی بی واسطه نمی تواند بیاید بلکه باید خاص که بیاض است واسطه شود

« و قد یوجد حیث لایوجد البیاض»

این عبـارت، عطـف تفسـیر بر «اعم» است یعنی سـوال می شـود که چرا لـون اعم از بیـاض است؟ جواب داده می شود که زیرا گاهی لون یافت می شود ولی بیاض یافت نمی شود.

ص: ۶۴۶

نکته: این عبارت، تفسیر اعم است زیرا در تعریف اعم گفته می شود که «قد یوجد الاعم حیث لایوجد الاخص»، مثلا حیوان گاهی یافت می شود در جایی که انسان یافت نمی شود.

«قد یوحد» لفظ «قد» دلالت می کند که گاهی اینگونه است که اعم یافت می شود ولی اخص یافت نمی شود اما گاهی هر اینگونه است که اعم یافت می شود و اخص هم یافت می شود.

ترجمه: ولو اینکه لون اعم از بیاض است یعنی «به جای لفظ _ واو _ از لفظ _ یعنی _ استفاده می کنیم» گاهی لون حاصل می شود در جایی که بیاض حاصل نیست.

«لکنه لایوجد لجزئیات البیاض الا لانه موجود للبیاض»

مراد از «جزئیات بیاض»، اخص است زیرا خود بیاض، خاص است و لون اعم است.

این عبارت مربوط به «و ان کان اللون اعم» است یعنی لون اگر چه اعم است لکن این اعم که لون است برای جزئیات بیاض «مثلا کاغذ که اخص است» یافت نمی شود مگر به این جهت که این لون برای بیان موجود است. «یعنی چون لون برای بیاض موجود است برای کاغذ موجود شده است پس بیاض برای کاغذ بذاته و بلاواسطه موجود است اما لونیت برای کاغذ با واسطه بیاض موجود است نه بذاته

«اذا کان معنی فصل الجنس و جنسه یوجد ان للجنس و ان لم یوجد النوعه المعین»

مصنف مطلب را با عبارات دیگر توضیح می دهد تا روشن تر شود البته چون عبارات، عبارات ابن سینا است هر چه مطلب را توضیح می دهد مطلب را مخفی تر می کند یعنی عبارات ابن سینا سنگین تر می شود والا غرض مصنف این است که عباراتِ مختلف بیاورد تا مطلب واضحتر شود.

ص: ۶۴۷

«معنی فصـل الجنس»: مصـنف در همه جـا تعـبير به «معنی فصـل الجنس» می کنـد و در واقـع هم همینطور است چون در منطق بحث در الفـاظ نمی باشـد بلکه بحث در معـانی می باشـد مثلاـ اگر گفته می شود تعریف فصـل این است. مراد از «فصل» لفظ «فصل» نیست بلکه معنایی که از لفظ «فصل» اراده می شود تعریفش این می باشـد. لـذا هر جا که تعریفی می شود معانی الفاظ تعریف می شود. مثلاـ اگر «انسـان» را تعریف به «حیوان نـاطق» می کنیـد مراد لفظ انسان نیست بلکه معنای انسان را تعریف به حیوان ناطق می کنید.

مصـنف بـا این عبارت بیان می کنـد که: معنای فصل الجنس و جنس الجنس یافت می شونـد برای جنس یعنی جسم و حساس برای حیوان یـافت می شونـد قبـل از اینکه این دو برای انسان حاصل شونـد. یعنی ابتـدا جسم و حساس برای حیوان حاصل می شود سپس به توسط حیوان برای انسان حاصل می شود.

ترجمه: معنـای فصـل الجنس «مثـل حسـاس» و معنـای جنس الجنس «مثل جسم» برای جنس «مثل حیوان» یافت می شونـد و لو هنوز برای نوع معین این جنس که حیوان می باشـد یافت نشـده باشد، یعنی جسم و حساس برای حیوان، زودتر ثابت می شوند تا برای انسان ثابت شوند. برای انسان با واسطه حیوان ثابت می شوند ولی برای حیوان، بالذات و بلاواسطه ثابت می شوند.

«و لایوجد ان للنوع الا و قد وجدا للجنس»

مصنف دوباره مطلب را با عبارت دیگر بیان می کند

ص: ۶۴۸

ترجمه: این دو «یعنی حساس که فصل الجنس است و جسم که جنس الجنس است» یافت نمی شوند برای نوع «مثلاـ انسان» مگر در حالی که یافت شدند برای جنس «مثل حیوان» یعنی قبل از اینکه انسان ثابت شود قبلا برای حیوان ثابت شد سپس به توسط حیوان برای انسان ثابت می شوند.

«فهما اذن لمعنی الجنس قبلهما لمعنی النوع»

«قبلهما» خبر می باشد

ترجمه: این دو «یعنی حساس که فصل الجنس است و جسم که جنس الجنس است» با این بیانی که کردیم معلوم شد که برای معنای جنس «مثل حیوان» ثابتند قبل از اینکه این دو برای معنای نوع «مثل انسان» ثابت شوند.

«فظاهر بیّن ان وجودهما للجنس بذاته و وجودهما للنوع بالجنس»

وجود این دو «یعنی جنس الجنس و فصل الجنس» برای جنس «مثل حیوان» بذاته «وبلاواسطه» است اما وجود این دو برای نوع «مثل انسان» به توسط جنس «مثل حیوان» است.

«فاذن الجنس سبب فی وجودهما للنوع»

جنس سبب می شود که آن دو «یعنی جنس الجنس و فصل الجنس» برای نوع وجود بگیرند پس اگر جنس را حد وسط و واسطه قرار داد اشکال ندارد یعنی اگر گفته شود «الانسان حیوان» و «الحیوان جسم» اشکال ندارد چون حد وسط در اینجا حیوان قرار گرفته و حیوان، جنس قریب می باشد و جنس قریب مقدم بر جنس بعید است پس می توان آن را حد وسط و مقدم قرار داد و به توسط آن، اکبر را برای اصغر ثابت کرد.

ترجمه: اگر این دو بخواهند برای نوع وجود بگیرند جنس، سبب می شود.

«لان کان ماهو بذاته فهو سبب لما لیس بذاته»

هر چیزی که بـذاته می توانـد چیزی را قبول کنـد می توانـد سـبب برای چیزی شود که بذاته آن را قبول نمی کند مثلا حیوان، بذاته و بدون واسطه جسم و حساس را قبول می کند. این سبب قرار می گیرد برای قبول کردن انسانی که بلاواسطه جسم بودن و حساس بودن را قبول نمی کند.

ترجمه: هر چیزی که بذاته حاصل شود سبب است برای آن که با واسطه می آید.

سوال: چون بحث مصـنف در لون و بیـاض بود بایـد مثال به لون و بیاض زده می شـد نه به جسم و انسان و چون زده شود زیر اینهـا در نوع مرکب مطرح انـد و مـا از بحث در نوع مرکب بیرون آمـدیم و وارد در نوع بسـیط شـدیم چرا مثـال به نوع بسـیط نزدید.

جواب: اشـکال نـدارد ولی اگر مثـال به نوع بسـیط زده شود واضـحتر است و اگر مثـال به نوع مرکب زده شود باز هم صـحیح است.

ادامه بحث اینکه آیا ابتدا جنس بر نوع حمل می شود بعدا جنس الجنس حمل می شود یا بر عکس است ۹۳/۰۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا ابتدا جنس بر نوع حمل می شود بعدا جنس الجنس حمل می شود یا بر عکس است؟/ ادامه بیان دیگر برای جواب از اشـکال اول«اشـکال اول: اخص حـد وسط قرار داده می شود تا اعم برای مادون اخص ثابت شود. کیفیت ثبوت چگونه است؟ اشـکال دوم: وقتی حیوان بر انسـان حمـل می شود یعنی جزء بر کـل حمـل می شود، در حـالی که ممکن نیست جزء بر کل حمل شود».

ص: ۶۵۰

«و کذلک حال ما تحت النوع مع النوع»(۱)

اشکالی را مطرح کرده بودند که از آن اشکال جواب می دادیم.

بیان اشکال: وقتی می خواهید جسم را برای انسان ثابت کنید حیوان را حد وسط قرار می دهید و می گویید «کل انسان حیوان» و «کـل حیوان جسم» نتیجه می گیریـد. «فکـل انسان جسم» در حالی که بایـد بر عکس عمل شود زیرا جسم است که حیوان را می سازد پس حیوان متوقف بر جسم است و شـما اول بایـد جسم را برای انسان ثابت کنید که سابق تر ازحیوان است سـپس به کمک جسم، حیوانیت را برای انسان ثابت کنید چون جسم، جزء حیوان و قبل از حیوان است.

جواب اول: جسم بما هو ماده مقدم بر حیوان است و ما جسم را بما هو ماده برای انسان ثابت نمی کنیم یعنی آن جسمی که مقدم بر حیوان است را برای انسان ثابت نمی کنیم. یعنی آن جسمی که برای انسان ثابت می شود جسمی است که جنس باشد و موخر از حیوان است پس انسان، اولا باید حیوان باشد بعدا جسم باشد.

جواب دوم: در «کان» تامه جسم مقدم بر حیوان است. یعنی حیوان که می خواهد موجود شود باید جسم و حساس و ... باشد تا حیوان شود.

اما اگر بخواهید «کان» ناقصه را مطرح کنید. جسم مقدم بر حیوان نیست بلکه موخر از حیوان است ابتدا باید کون ناقص حیوان بیاید و برای انسان ثابت شود تا بعدا کون ناقص جسم به کمک کون ناقص حیوان بیاید.

ص: ۶۵۱

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۰۴، س۱۶، ط ذوی القربی.

اینها مطالبی بود که توضیح آنها گذشت.

در اینجا سوالی مطرح می شود و جواب داده می شود.

سوال: برای کون ناقص جسم، حیوان را واسطه قرار دادید. برای اثبات حیوان برای انسان چه چیزی را واسطه قرار می دهید؟

در کون تام اینگونه است که کون تامِ جسم بایـد بیایـد تا حیوان حاصل شود ولی لازم نیست حیوان بیاید تا جسم حاصل شود چون ممکن است جسم نباتی باشـد که در اینصورت جسم، حاصل است بـدون ا ینکه حیوان حاصل باشـد. یعنی جسم در نوع دیگری غیر از حیوان حاصل شد.

اما در کون ناقص اینگونه است که کون ناقص جسم «یعنی ثبوت الجسم للانسان» احتیاج به حیوان دارد. اما آیا «ثبوت الحیوان للانسان» احتیاج به جسم دارد؟ می گوییم آن هم احتیاج به جسم دارد بالاخره بایـد از طریق حیوان ثابت کنید که انسان جسـم است و از طریق جسم هم ثابت کنید که انسان، حیوان است.

این توضـیحات در مثـال «جسم» خیلی روشن نیست اما در مثال «حساس» روشن است چون در جسم ممکن است کسـی بگوید ما احتیاج به بساطت حیوان داریم اما در اثبات حیوان برای انسان احتیاج به بساطت جسم نداریم و این حرف صحیحی است اما در حسـاس اینگونه گفته می شود که حیوان را با حساس مساوی قرار می دهیـد نه اینکه یکی را اعم بگیریـد. پس اگر حساس را برای انسـان به توسـط حیوان ثابت کنیـد حیوان را هم برای انسان بایـد به توسط حساس ثابت کنیـد چون این دو مساوی اند اگر آن، واسـطه برای ثبوت این می شود این هم واسطه برای ثبوت آن می شود و دور لازم می آید. این دور را چگونه جواب می دهید.

این اشکال شاید در باب حیوان و جسم نباشد چون این دو تساوی ندارند ولی در حیوان و حساس، این اشکال خیلی به آسانی معلوم می شود مثلا به این صورت گفته می شود:

به چه دلیل انسان، حیوان است؟ به دلیل اینکه حساس و مغتذی و متحرک بالاراده است تمام شرایط حیوانی را دارد لذا انسان، حیوان است.

به چه دلیل انسان، حساس است؟ به دلیل اینکه حیوان است این مطلب را مرحوم سید احمد علوی در حاشیه خود بر برهان مطرح کرده و جواب داده است.

جواب: حساس را برای انسان به توسط حیوان ثابت می کنیم. اما حیوان از جای دیگر برای انسان ثابت می شود از طریق حساس استفاده نمی شود «اگر از طریق حساس استفاده شود دور لازم می آید» یعنی حیوان را حد وسط برای ثبوت حساس برای انسان قرار بده اما حساس را حد وسط برای ثبوت حیوان برای انسان قرار نده. از یک حد وسط دیگری استفاده کن.

این مطلبی بود که مربوط به جلسه گذشته بود و توضیح دادیم.

عبارتی از جلسه قبل مانده بود که آن را توضیح ندادیم و الان می خواهیم توضیح بدهیم «و کذلک حال ما تحت النوع مع النوع»

قانونی که تا الان ارائه دادیم این بود که اعم را اگر بخواهید برای اخص ثابت کنید باید با واسطه خاص ثابت کنید. جسم را که اعم از انسان است اگر بخواهید برای اخص که انسان است ثابت کنید به توسط خاص که حیوان است باید ثابت کنید. حساس که اعم است اگر بخواهید برای انسان اخص ثابت کنید باید به توسط خاص که حیوا است ثابت کنید تا حیوان نسبت به جسم «همچنین حیوان نسبت به حساس است» خاص است. البته بیان شد که نسبت به حساس، خاص نیست بلکه مساوی است. این اشکال مطرح شد و جواب داده شد و گفته شد که اگر چه خارجا نسبت به حساس مساوی ا ست ولی مفهوما حساس اعم است. در صفحه ۱۰۴ سطر اول قوله «فهی صالحه لان تقال علی انواع کثیره» گفتیم فصول به لحاظ مفهوم صلاحیت دارند که بر انواع کثیره حمل شوند ولو به لحاظ وجود و خارج و حس اینگونه نیستند و مساوی به حساب می آیند. پس ما حساس را که فصل برای نوع حیوان است مساوی با حیوان قرار ندادیم اگر چه در وجود، مساوی است اما در مفهوم آن را اعم قرار دادیم در اینصورت حساس مثل جسم اعم از انسان و حیوان می شود حال برای انسان، حساس را به توسط حیوان ثابت کردیم همانطور که جسم را به توسط حیوان ثابت کردیم.

ص: ۶۵۳

این یک قانون کلی بود که هر گاه اعمی را بخواهید برای اخص ثابت کنید باید خاص را واسطه قرار بدهید و این قانون کلی را ما در جنس الجنس اجرا کردیم در فصل الجنس هم اجرا کردیم حال مصنف می فرماید که در نوع هم می توانی اجرا کنی مثلا جنس را می خواهند برای شخص ثابت کنند مثل حیوان که برای زید می خواهد ثابت شود در اینجا باید از خاص که نوع است استفاده کرد. اعم را که حیوان و جنس است برای اخص که شخص است می خواهیم ا ثبات کنیم باید خاص را که عبارت از انسانی است واسطه قرار داد. همیشه همینطور است که اگر اعم را خواستید برای اخص ثابت کنید باید خاص را واسطه قرار داد فرق نمی کند در باب جنس باشد یا در باب فصل باشد یا در باب نوع باشد. در باب جنس گفتیم که جسم را برای انسان به توسط خاص که حیوان است ثابت می کنیم در باب فصل گفتیم که حساس را که اعم است برای انسان به توسط خاص یعنی حیوان ثابت می کنیم. در باب نوع هم می گوییم اگر جنس را بخواهی برای شخص ثابت کنی به توسط خاص که عبارت از نوع است ثابت می کنید.

حال اگر خواستید نوع را برای شخص ثابت کنید نیاز به واسطه ندارد مثل اینکه وقتی می خواستید حساس را برای حیوان ثابت کنید و اسطه ای نبود. یا ناطق را می خواستید برای انسان ثابت کنید واسطه ای نبود یعنی اگر بخواهید خاص را برای اخص ثابت کنید نیاز به واسطه ندارد اما اگر بخواهید عام را برای اخص ثابت کنید نیاز به واسطه دارد که آن واسطه خاص است. اما وقتی جنس را برای شخص ثابت می کنید واسطه می خواهد و واسطه اش خاص است ممکن است کسی اینطور فکر کند که ما نوع را هم به واسطه صنف برای شخص ثابت می کنیم. این اشکال ندارد ولی یک مشکلی دارد که در ضمن مثال بیان می کنیم.

ص: ۶۵۴

می گوییم «زیـد ابیض» سـپس بایـد بگوییم«و کـل ابیض انسان» تا نتیجه بگیریم «فزیـد انسان» در اینجا کبری غلط است قبل از اینکه قیاس تشـکیل داده شود باید ابیض را صـنف قرار داد زیرا ابیض، صنف انسان نیست انسان ابیض، صنف انسان است پس بایـد قیـد انسان آورده شود. یعنی نبایـد بگویی «زیـد ابیض» بلکه بایـد گفت «زید انسان ابیض» زیرا صـنف، ابیض نیست بلکه انسان ابیض است یعنی بایـد اینگونه گفت «زیـد انسان ابیض» و «کل انسان ابیض فهو انسان» نتیجه بگیریم «فزیـد انسان» قبل از اینکه به نتیجه برسیم در خود صغری به این مطلب رسیدیم که زید، انسان ابیض است و انسان بودنش روشن است. مشکلی که در اینجـا پیش می آیـد این است که اگر بخـواهیم از طریـق صـنف، نـوع را برای شـخص ثـابت کنیم همین که صـنف را برای شخص ثابت کردیم نوع ثابت می شود و لازم نیست قیاس را ادامه دهید. وقتی گفته شد «زید انسان ابیض» روشن است و نمی توان گفت «زیـد ابیض» زیرا ابیض، صـنف نیست بایـد حتما «انسان ابیض» شود و تا «انسان ابیض» آورده نتیجه گرفته می شود زیرا زیـد انسان فهمیـده می شود بنابراین نمی توان گفت که اگر خواستید نوع را برای شـخص ثابت کنید باید از طریق صـنف پیش بروید. این صـحیح نیست زیرا اگر نوع را برای شـخص ثابت می کنید بدون واسطه ثابت می شود پس عبارت مصنف که فرمود «و کـذلک حال ما تحت النوع مع النوع» که گفته می شود اینطور معنی نمی شود که اگر خواستیـد نوع را برای ما تحت النوع ثابت کنیـد خاص را واسـطه قرار می دهید بلکه نوع، مسـتقیم برای ما تحت النوع ثابت می شود. منظور این است که اگر خواستی برای ما تحت النوع، عامی را ثابت کنیـد از نوع اسـتفاده کن. اگر خواستی برای ما تحت النوع، که زیـد است خواستی عامی مثل حیوان را ثابت کنید از نوع مثل انسان استفاده کنید.

تا اینجا عبارت «کذلک حال ما تحت النوع مع النوع» روشن شد.

صفحه ۱۰۴ سطر ۱۶ قوله «فان قال»

تـا الان بیان کردیم در وقتی که می خواهیم حساس را برای انسان ثابت کنیم بایـد حیوان را واسـطه قرار داد. عکس این مطلب را نمی توان گفت یعنی نمی توان حساس را واسـطه برای اثبات حیوان قرار داد چون حساس یا جسم، معلول حیوان است یعنی کلی معلول جزئی هـا است. جنس، سـاخته شـده از انواع است به تعـبیر مصـنف «قائمـا وجود جنس و اجتمـاع جنس من وجود انواعه» بود یعنی جنس را انواع می سازنـد به بیانی که در جای خودش گفته شـد پس جنس گرفته شـده از انواع است حساس هم فصـل است و بنـا شـد آن را عـام ببینیم بله حسـاس فصـل است و مسـاوی با حیوان است ولی قرار شـد آن را عام ببینیم لـذا بمنزله جنس قرار دادیم و گفتیم حسـاس اعم از حیوان است. زیرا طبیعت حسـاس را ملاـحظه کردیم نه وجود حسـاس را. زیرا وجود حسـاس مسـاوی بـا حیوان است اما طبیعت حساس اختصاص به حیوان نـدارد بلکه عام است و الان که حساس را مطرح می کنیم به صورت عام ملاحظه می کنیم.

تا اینجا بیان شد که اگر بخواهیم حیوان را برای انسان ثابت کنیم نمی توانیم از حد وسطی که حساس است استفاده کنیم چون بنـا شـد حسـاس معلول برای حیوان باشـد اگر حساس را حـد وسط قرار دادیـد معلول را حـد وسط قرار دادیـد و در اینصورت برهـان مـا، برهـان «لمّ» نخواهـد بود بلکه برهان «انّ» می شود یعنی اگر برهان ما، برهان «لمّ» شود یقین آور است اما اگر برهان ما، برهان «انّ» شود یقین آور نیست.

این قائل، حساس را که معلول است حد وسط قرار می دهد و می گوید قضیه، قضیه یقینی است و ثابت هم می کند که یقینی است. پس چگونه می گویید نمی توان حساس را حد وسط قرار داد. ما حساس را حد وسط قرار می دهیم شما می گویید اگر حساس را حد وسط قرار بدهید یقینی نیست ما می گوییم حساس را حد وسط قرار می دهیم و یقینی هست.

معترض به این صورت بیان می کند که اگر کسی بگوید «کل ج حساس» به جای «ج» انسان می گذاریم و می گوییم «کل انسان حساس» و «کل حساس حیوان» نتیجه می گیریم «فکل ج حیوان» یعنی «فکل انسان حیوان». از طریق حساس به حیوانیت انسان رسید. این نتیجه را ملاحظه کنید که آیا یقینی است یا یقینی نیست؟ این را امتحان می کنیم تا ببینیم که یقینی است یا نیست؟ قضیه ای یقینی می باشد که در مورد آن دو قضیه ساخته شود. یکی از آن دو، خود همان قضیه است یکی دیگر هم با لفظ «ممکن نیست...» می آید. مثلا قضیه «الانسان حیوان» در صورتی یقینی است که اینگونه گفته شود: «انسان، حیوان است» و «ممکن نیست که انسان، حیوان نباشد» این لفظ «ممکن نیست» در هر قضیه یقینی می آید. و مانند «زید موجود» در صورتی یقینی است که بتوان اینگونه گفت «زید موجود است» و «ممکن نیست که زید موجود نباشد». یعنی احتمال خلاف، با لفظ «ممکن نیست» برداشته می شود. و وقتی احتمال خلاف برداشته شود یقین درست می شود. همیشه این قضیه دومی، احتمال خلاف را بر می دارد و قضیه اولی حکم را بیان می کند.

اما در ما نحن فیه آیا این دو قضیه صدق می کند تا قضیه، یقینی شود؟ می فرماید وقتی به قضیه «کل انسان حیوان» به وسیله حساس می رسیم می توانیم اینطور بگوییم «کل انسان حیوان» «ممکن نیست که همه انسانها حیوان نباشند»

توضیح عبارت

«فان قال قائل: انا اذا قلنا ان کل ج حساس و کل حساس حیوان فانتجنا ان کل ج حیوان لم یمکن ان یزول هذا العلم البته»

«فانتجنا» جواب برای «اذا» نیست. فاء در آنبرای تفریع است. «لم یمکن» جواب «اذا» است.

ترجمه: وقتی ما گفتیم «کل ج حساس» و «کل حساس حیوان» و به تبع این گفته خودمان نتیجه گرفتیم که «کل ج حیوان»، این علمی که نتیجه است «یعنی کل ج حیوان می باشد» ممکن الزوال نیست. «مصنف می خواهد با این عبارت یقین بودنش را بیان کند زیرا ممکن الزوال نیست یعنی یقینی است»

«و لم یمکنا الانصدق بانه لا یمکن کل ج حیوانا»

مصنف چهار بار کلمه نفی در عبارتش آورده و عبارت را سنگین کرده اما استاد دو بار کلمه در عبارت خودش آورد و گفت «ممکن نیست که انسان، حیوان نباشد» مصنف می گوید «ممکن نیست ما را که تصدیق نکنیم قضیه لا یمکن را» یعنی مصنف می گوید نمی توانیم بگوییم «ممکن نیست» را تصدیق نکنیم حتما باید «ممکن نیست» را تصدیق بکنیم بنابراین قضیه «لایمکن» را باید بیاوریم. قضیه «لا یمکن» کنار قضیه اصلی می آید و معلوم می شود که قضیه اصلی مفید یقین است.

ص: ۶۵۸

ترجمه: ممکن نیست ما را که عبارت «انه لا یمکن...» را تصـدیق نکنیم بلکه عبارت «انه لایمکن ...» را حتما باید تصدیق کنیم و بگوییم «لاـ یمکن ان لاـ یکون کـل ج حیوانـا» پس «لا یکون» ممکن نیست، «یکون» حتمی خواهـد بود. پس معلوم شـد اگر حساس را هم حـد وسط قرار بـدهیم یقین برای ما حاصل می شود بنابراین به شـما اعتراض داریم که می گفتید اگر حساس را حد وسط قرار بدهید برهان «لمّ» درست نمی شود و یقین به وجود نمی آید. الان معلوم شد که یقین حاصل شد.

صفحه ۱۰۴ سطر ۱۸ قوله «فالجواب»

جواب مصـنف: شـما از یک کبرای ثابت نشـده نتیجه گرفتید پس باید به «یمکن» تصدیق کنید یعنی باید تصدیق کنید «یمکن ان لا یکون الانسان حیوانا» و وقتی ممکن باشد، یقین نخواهد بود.

اگر کبرای ثابت می شد نتیجه یقین می شد ولی کبرای ثابت نشد.

به چه دلیل «کل حساس»، «حیوان» است. کـدام حساس، حیوان است؟ حساس، مطلق است و در صورتی حساس، حیوان است که حرکت بالاراده را داشته باشـد تغـذیه را هم داشـته باشـد. آیا شـما می توانیـد بگوییـد در ضـمن حساس، تغـذیه و حرکت بالاراده اخـذ شـده؟ نمی توانید بگویید، چون اگر حساس را معنی کنید در معنایش تغذیه و حرکت بالاراده اخذ نشده. آیا می تـوان گفت که حسـاس، تغـذیه و حرکت بالاـراده را لاـزم دارد؟ نمی توانیـد بگوییـد: نه در ضـمن حسـاس، تغـذیه و حرکت بالاـراده اخـذ شـده و نه تغـذیه و حرکت بالاـراده لاـزم حسـاس است. اگر حسـاس بخواهـد حیوان بودن را افـاده کنـد یـا باید بالمطابقه یا بالالتزام یا بالتضـمن باشـد. یعنی یا از باب اینکه حساس با حیوان یکی است یا از باب اینکه حساس، حیوان را لازم دارد یا از باب ا ینکه حساس، حیوان را در ضـمن خودش دارد. هیچکـدام در اینجا نیست پس چگونه می توانیـد بگوییـد «کل حساس حیوان» شما حساسیت را آوردید ولی حیوانیت از کجا آمد؟ بله در خارج هر چه حساس است تغذیه و حرکت بالاراده هم دارد ولی بنـا شـد که مـا حساس را به لحاظ وجود نگاه نکنیم بلکه به لحاظ مفهوم و طبیعت لحاظ کنیم پس ثابت شـد که کبری، مشکوک است و ثابت نشد چگونه نتیجه ای که گرفتید یقینی شد.

توضیح عبارت

«فالجواب ان الامر لیس هکذا»

جواب این است که آنچه شما گفتید نیست یعنی این قیاس که شما آوردید نتیجه یقینی نداد.

ادامه بحث اینکه آیا ابتدا جنس بر نوع حمل می شود بعدا جنس الجنس حمل می شود یا بر عکس است ۹۳/۰۱/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا ابتدا جنس بر نوع حمل می شود بعدا جنس الجنس حمل می شود یا بر عکس است؟/ ادامه بیان دیگر برای جواب از اشکال اول«اشکال اول: اخص حد وسط قرار داده می شود تا اعم برای مادون اخص ثابت شود. کیفیت ثبوت چگونه است؟ اشکال دوم: وقتی حیوان بر انسان حمل می شود یعنی جزء بر کل حمل می شود، در حالی که ممکن نیست جزء بر کل حمل شود».

«فالجواب ان الامر لیس هکذا بل الحیوان و ان لزم وجود الحساس فلیس بینا ان کل حساس حیوان بیانا یقینیا» «(۱)»

ما گفتیم در وقتی که جنس الجنس یا فصل الجنس می خواهد برای نوع ثابت شود باید ابتدا جنس برای نوع ثابت شود تا به وساطت جنس، جنس الجنس یا فصل الجنس بر نوع وارد شود نمی توان مستقیم، جنس الجنس یا فصل الجنس را بر نوع وارد کرد پس اگر بخواهیم بر انسان، جسم را حمل کنیم که جنس الجنسِ حیوان است یا بخواهیم حساس را حمل کنیم که فصل الجنسِ حیوان است باید ابتدا خود جنس را که حیوان است حمل کنیم سپس به توسط حیوان جسم یا حساس را حمل کنیم. اگر این کار را کردیم و جنس را حد وسط قرار دادیم برهان ما، برهان «لم» است یعنی از سبب که جنس است به مسبّب که جنس الجنس یا فصل الجنس است پی بردیم و توضیح دادیم که جنس چگونه سبب می شود و جنس الجنس، مسبب می شود؟

ص: ۶۶۰

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۰۴، س۱۸، ط ذوی القربی.

اشاره کرده بودیم که شما می توانید جنس را از انواع بدست بیاورید چون در صفحه ۱۰۲ سطر ۳ گفتیم «فانما وجوده و اجتماعه من وجود انواعه» یعنی خاص ها هستند که عام را می سازند پس جنس ها هستند که جنس الجنس را می سازند بنابراین جنس بمنزله سبب می شود و جنس الجنس مسبب می شود اگر از جنس به جنس الجنس پی بردید از سبب به مسبب پی بردید و برهان، برهان «لمّ» می شود اما اگر بر عکس کردید برهان، برهان «انّ» است این توضیحاتی بود که دادیم.

اشکال: قائلی اینگونه گفت که ما از فصل الجنس به جنس می رسیم. «ما گفتیم از جنس باید به فصل الجنس برسید» به اینصورت که «کل انسان حساس» و «کل حساس حیوان» نتیجه می گیریم «فکل انسان حیوان». حد وسط «حساس» است که

فصـل الجنس است نه خود جنس. امـا در نتیجه به خود جنس می رسـیم. به عبـارت دیگر از معلول به علت رسـیدیم از عـام به خاص رسـیدیم «البته گفتیم حساس در وجود عام نیست اما در مفهوم عام است و همین برای ما کافی است که از حساسـی که از نظر مفهوم عام است به حیوان که خاص است می رسـیم و بنا شد که عام، مسـبب و خاص، سـبب باشد در اینجا از مسبب به سبب می رسیم و برهان، برهان «انّ» می شود و باید مفید یقین نباشد در حالی که مفید یقین است.

جواب: این حرف قائـل صـحیح نیست زیرا مـا می گوییم «الانسـان حسـاس» این عبارت مشـکلی نـدارد. ما فهمیـدیم که انسان حساس است وقتی این را فهمیدیم قضـیه، یک قضـیه صادق می شود سپس آن را مطرح می کنیم. بعدا به دنبال آن، کبری می آوریم که «کل حساس حیوان» است. می خواهیم کبری را رسـیدگی کنیم که آیا صـحیح است یا غلط است؟ به نظر ما کبری، بیّن و مبیّن نیست و لذا نمی تواند یقین آور باشد شما می خواهید کبری را جزء قیاس قرار دهید و برای ما یقین درست کنید ما گوییم با اینچنین کبرایی یقین برای ما حاصل نمی شود.

بیان مطلب: اینکه می گوییم «کل حساس حیوان» در چه صورتی می باشد؟ ما حساس را عام گرفتیم لذا اگر در عالَم وجود و خارج حساس را نظر کنید هر حساسی حیوان است و حساسی که حیوان نباشد نداریم البته اخیراً گفتند بعضی نباتات حساس اند ولی قدیمیها به این مطلب نرسیده بودند و لذا می گفتند حساس به جزء حیوان نداریم پس حساس در وجود، عام نیست اگر چه امروزه می گویند حساس همانطور که در مفهوم عام است در وجود هم عام است یعنی حرف مصنف امروزه بهتر اثبات می شود چون مصنف می خواهد حساس را عام کند تا بیان کند که نمی توان از حساس به حیوان رسید لذا اگر گفته شود «هر چیزی حساس است پس حیوان می باشد» صحیح نیست چون بعضی نبات ها حساس اند. ولی مصنف با همان کلام قدما، حرف خودش را ثابت می کند و می گوید حساس، مفهوما عام است.

چه وقتی حساس می تواند حیوان باشد؟ وقتی که دو قید دیگر به آن ضمیمه شود و با آن دو قید، خاص شود یک قید این است که مغتذی باشد. قید دیگر این است که متحرک بالاراده باشد. حساسی که غذا خور و متحرک بالاراده است را حیوان می گویند نه اینکه هر حساسی حیوان باشد. حال شما «یعنی قائل» در کبری می گویید هر حساسی حیوان است. اگر در ضمن حساس، اغتذا و حرکت بالاراده اخذ شده بود یعنی تا لفظ حساس را بکار می بردیم به دلالت تضمینه آن دو قید دیگر هم معلوم می شدند در اینصورت می توانیستیم بگوییم «کل حساس حیوان» اگر حساس به دلالت التزامی آن دو قید دیگر را لازم داشت باز هم تمام بود و می توانستیم بگوییم «کل حساس حیوان». اما فرض این است که حساس نه متضمن و نه ملزوم اغتذا و حرکت بالاراده است پس به لحاظ مفهومی نمی توان گفت «کل حساس حیوان». اما به لحاظ وجودی می توان گفت «کل حساس حیوان».

ص: ۶۶۲

پس «کل حساس حیوان» که کبری می باشد یک قضیه بیّن و مبیّن نیست. اگر ثابت کنید هر حساسی حیوان است در اینصورت نتیجه ای که عائد شما می شود یقینی خواهد بود در حال که کبری ثابت نمی شود پس قضیه شما مفید یقین نیست.

نکته: در جای خودش گفته شده فصلِ متعدد برای یک نوع وجود ندارد. اینکه در اینجا فصل، متعدد است به خاطر این است که ما به فصل واحد دسترسی پیدا نکردیم لذا این لوازم و عوارض خاصه را جانشین فصل قرار می دهیم و می بینیم یکی از آنها کافی نیست سه تا می آوریم و می گوییم فصل حیوان عبارت از اغتذاء _ حساس _ متحرک بالاراده است. زیرا فصل حیوان، نفس حیوانی است که ما نفس حیوانی را نمی شناسیم لذا فصل آن را نمی تو انیم بیاوریم.

حساس و متحرک بالارده هر دو امکان دارد که مهم باشد بعضی گفتند حساس مهم تر است چون اگر حس نباشد حیوان می میرد به دلیل اینکه حرارت بر او وارد می شود و حس نمی کند لذا خودش را از حرارت دور نمی کند و حرارت او را می کشد هکذا برودت شدید وارد می شود و حس نمی کند. اما بعضی گفتند حرکت بالاراده مهم است چون اگر فرض کنی حساس مهم است و حرارت را با شدت حس کرد ولی نتوانست حرکت کند باز هم می میرد یا برودت را با شدت حس کرد ولی نتوانست حرکت کند باز هم می میرد. پس حرکت بالاراده اساس است. برای ما روشن نشده که کدام یک مهم است لذا هر دو را جمع می کنیم.

ص: ۶۶۳

توضیح عبارت

«فالجواب ان الامر لیس هکذا»

جواب از این قول قائل این است که آن طور که این قائل گفت نیست. زیرا این قائل گفت از این قیاس یقین پیدا می کنیم ما می گوییم اینگونه نیست و از این قیاس یقین پیدا نمی کنیم.

«بل الحیوان و ان لزم وجود الحساس فلیس بیّنا ان کل حساس حیوان بیانا یقینیا»

حیوان و لو لازمه وجود حساس است ولی نه حساسِ فقط بلکه حساسِ مغتذیِ متحرک بالاراده.

نکته مهم: «لزم» به معنای «لازم دارد» نیست به معنای «لازم می باشد» است. «استلزم» به معنای «لازم دارد» است. به این نکته خیلی باید دقت شود تا در فهم عبارات مصنف دچار اشتباه نشویم. در بعضی عبارات کتاب اشارات حدود دو صفحه کلامی که مرحوم خواجه با فخر رازی دارد همین است که مصنف تعبیر به «یلزم» کرد، نه «یستلزم». کسانی که این عبارات را می خوانند «یلزم» را به معنای «یستلزم» می گیرند و تا آخر مطلب، اشتباه می شود. دو جایی منطق اشارات سخت است یکی از موارد در مورد همین مساله است که اگر به این مساله دقت شود مطلب روشن می شود.

«یستلزم» به معنای «لازم دارد» می آید. علت را «یستلزم» می گویند اما «یلزم» به معنای «لازم دارد» می باشد می آید. معلول را «یلزم» می گویند. یعنی معلول لازم علت است و علت، لازم دارد معلول را. هر وقت علت را آوردید به دنبالش «یستلزم» بیاورید و هر وقت معلول آوردید به دنبالش «یلزم» بیاورید. حیوان، ساخته شده جنس و فصل خودش است پس حیوان معلولِ فصل است و معلول فصل، لازم فصل است و فصل، مستلزم نوع است و نوع، لازم فصل است. البته دقت شود که نوع و فصل یکی به حساب می آیند چون یکی ذات و دیگری ذاتی است. وقتی فصل را می گوییم نوع، لازم این فصل است و فصل، مستلزم نوع است. الان حیوان، نوع است و حساس، فصل آن است حیوان مستلزم حساس نیست بلکه لازم حساس است لذا مصنف می گوید «بل الحیوان و ان لزم وجود الحساس» یعنی حیوان لازمه وجود حساس است نه اینکه مستلزم وجود حساس باشد. با اینکه لازمه وجود حساس است نمی توان از حساس بودن، حیوان بودن را نتیجه گرفت چون حساس بودن به تنهایی کافی نیست تا حیوان بودن را نتیجه گرفت دو قید دیگر را لازم دارد.

ص: ۶۶۴

«بيانا يقينا»: عبارت «کل حساس حيوان» به بيان يقيني روشن نيست که صحيح باشد بلکه به بيان وجودی صحيح است يعني به لحاظ وجودی صحيح است که گفته شود «کل حساس حيوان» اما به لحاظ يقين که مربوط به مفهوم و اعتقاد مي شود صحيح نيست. يعني نمي توان گفت که ما بايد معتقد باشيم هر حساسي حيوان است.

نکته: مي توان «فليس بيِّناً» را به صورت «فليس بيَّنَّا» خواند و اينگونه معني کرد: يعني قبل از تشکيل قياس، کبری را بيان نکرديم تا در اين قياس از اين کبرای بيان شده استفاده کنيم. لذا عبارت اينگونه مي شود «فليس بيّنّا ان کل حساس حيوان بيانا يقينا بل بيَّنَّا بيانا وجوديا». چون «بيانا وجوديا» مقداری مشکل پيدا مي کند لذا ما عبارت را به صورت «فليس بيّنّا» خوانديم زيرا بيان وجودی در اختيار ما نيست تا بگوييم «فليس بيّنّا بيانا وجوديا» بله «بيّنّا بيانا يقينيا» صحيح است زيرا در اختيار ما است.

«او هو بيانٌ، ما ببيانٍ برهاني»

«ما» نافيه است و مبهمه زائده نيست لذا به صورت «بيانُ مّا» نخوانيد.

«کل حساس حيوان» بيان است اما بيان برهاني نيست. وقتي بيان برهاني مي شود که آن دو قيد ديگر را هم در کنار «حساس» قرار دهيد و بگوييد «کل حساس مغتذ متحرک بالاراده حيوان»

«و ذلک»

اينکه اين بيان، بيان برهاني و يقيني نيست.

«لان معني قولک حساس هو انه شيء ذو حس من غير زياده شرط»

اینکه این بیان، بیان برهانی و یقینی نیست به این جهت است که معنای قول تو «حساس» این است که این شـیء، شیئی صاحب حس است و چیزی زیـاده نـدارد یعنی «مغتـذٍ و متحرک بالاـراده» در آن نیست در اینصـورت معلـوم است که حسـاس، حیوان نیست.

چه وقتی حساس، حیوان است؟ وقتی حیوان است که آن دو قیـد دیگر را داشـته باشـد در حالی که حساس آن دو قید دیگر را لازم ندارد. آن دو قید دیگر را باید از راه دیگر بیان کرد تا بیان شما، برهانی شود.

«فلیس یلزم ضروره ان یکون ذلک الشی من جهه انه ذو حس هو ذواغتذاء و نمو و حرکه مکانیه»

«ذلک الشی» اسم «یکون» است و «هو ذواغتذاء» خبر است.

لازم نمی باشد ضرورةً «یعنی تا وقتی یقین پیدا نکردیم نمی توانیم بگوییم حساس، مغتذی و حرکت بالاراده را لازم دارد»

ترجمه: لازمه ضـروری این نیست که این شـی از جهت اینکه ذو حس است ذو اغتذاء و نمو و حرکت مکانی هم باشد. «لازمه حساس بودن این سه مورد نیست»

تعبیر به نمو کرده چون در جنس حیوان، جسم نامی آمده و در فصل حیوان سه قید حساس و متحرک بالاراده مغتذی می آید. مصنف نموّی را که در جنس است اینجا آورده است.

نکته: چـون حیـوان مکـان دارد لـذا حرکتش در مکـان است. حرکت در مکـان حیوانیت را درست می کنـد البته ممکن اسـت حرکتی ارادی باشـد ولی مکـانی نباشـد مثـل حرکت فکری که یـک نوع حرکت است ولی مکانی نیست چون در آنجا جسـم نیسـت ولی در حیـوان بحث از جسم است لـذا حرکت را حرکت مکـانی گرفت اگر بحث در مجردات بـود حرکت را مکـانی نمی گرفت.

ص: ۶۶۶

پس نمی توان گفت هر حساسی حیوان است مگر این سه قید هم در کنار آن آورده شود.

«لا بان تکون هـذه المعانی مضـمنه فی الحساس تضـمینا بالفعل و لا بان یکون العقل یوجب فی اول الامر ان یکون کل حساس یلزمه هذه المعانی کلها بذاتها»

مصنف می گوید نه حساس، متضمن آن معانی است که به دلالت تضمنی آن معانی را برساند نه مستلزم آن معانی است که به دلالت التزامی آن معانی را برسانـد. پس حساس وجود دارد ولی آن معانی وجود ندارنـد یعنی ضـرورت پیـدا نکردنـد و وقتی حساس باشـد و آن معانی ضـرورت پیدا نکرده باشـند نمی توانیم بگوییم که آن موجود، حیوان است زیرا درحیوان، آن معانی دیگر هم دخالت دارند.

ترجمه: نه اینکه این معانی «نمو و حرکت بالاراده و اغتـذاء» در ضـمن حساس، بالفعل موجود شـده باشـند «در ضـمن حساس، بالقوه موجودنـد اگر ثابت کنیم در حساس، مغتذی و متحرک بالاراده هم هست این دو بالفعل می شوند ولی تا وقتی که ثابت نکردیم بـالقوه است یعنی حسـاس می توانـد مغتـذی و متحرك بالاـراده باشـد» و نه به این صورت که عقل در اول امر ایجاب کند که هر حساسی لازم می باشد تمام این معانی را بذاتها «نمی توان گفت این معانی لازم حساس اند»

«بذاتها»: مراد از «بذاتها»، لازمِ بلا واسطه است.

«و جمله هذه المعانی معنی الحیوان»

چه اشـکال دارد که ما نگوییم حساس، متضـمن یا مستلزم معانی دیگر است؟ می فرماید اگر نگویی حساس، متضمن یا مستلزم معـانی دیگر است حیـوان درست نمی شـود زیرا که مجمـوعه این معـانی، معنـای حیوان است تـا وقـتی که این سه تـا «اغتـذا و حرکت مکانیه و نمو» را اضافه نکنید نمی توانید معنای حیوان را بدست بیاورید چون حیوان مجموعه این چند قید است.

ص: ۶۶۷

صفحه ۱۰۵ سطر ۳ قوله «فاذن»

مصنف از اینجا نتیجه بحث را دوباره تکرار می کند چون قول قائل رد شد اگر قول قائل تثبیت می شد بحث را عوض می کرد و وقتی قول قائل رد شد دوباره خلاصه گیری می شود تا مدعای خودمان را اثبات کنیم. مصنف می فرماید اگر بگویی حساس، حیوان است و هیچ بیانی اضافه بر حساس نیاورید این حرف، حرف صحیحی نیست یعنی ضروره و صدق نیست مگر اینکه قیاس تشکیل دهید و از طریق قیاس، استفاده کنید که حساس، حیوان است و الا در ابتدا و قبل از قیاس، نمی توانید بگویید که حساس، حیوان است. شاید شجر و حجر باشد به همین جهت ابتدا باید حیوان بودن را ثابت کرد سپس حساس بودن را ثابت کرد تا حساس، وصف حیوان شود و معنایش حیوانِ حساس باشد و این را برای انسان ثابت کرد.

توضیح عبارت

«فاذن کون الحساس حیوانا بلا بیان امر آخر لیس یتعین بالوجوب الا بوسط»

تا وقتی که این قیود دیگر را همراه حساس نیاورید خود حساس به تنهایی امری نیست که بتواند وجوب حیوان را ثابت کند یا خودش واجب شود مگر به اینکه وسط «یعنی دلیل» بیاورید.

«بل هو امر لا یمنع العقل فی اول رهله ان یکون شجرا او یکون جسما له حس»

بلکه حساس امری است که در اولین برخوردی که عقل با حساس دارد منع نمی کند بلکه احتمال می دهد که حساس، شجر یا جسم باشد که برای او حس است.

ص: ۶۶۸

«له حس»: می تواند مربوط به جسم فقط باشد و می تواند مربوط به شجر و جسم هر دو باشد اگر برای هر دو باشد ضمیر آن را به «کل واحد منهما» بر می گردانیم.

«و لیس له سائر المعانی التی بها تکون الحیاه»

تکون» تامه است.

برای حساس که «جسم له حس» است سایر معانی که به توسط آن معانی این شی حیات پیدا می کند و حیوان می شود نیامده است از بین این معانی که حیوان را می سازد فقط حساس آمده و بقیه نیامده است.

«فاذن توسیط الحساس وحده لا یوجب الیقین المدعی»

پس حد وسط شدن حساس به تنهایی موجب یقین به مدعا نمی شود بله در یک صورت می توان حساس را اخذ کرد و به حیوان رسید. اگر حساس را علت حیوان قرار داد نه فصل، در اینصورت از حساس می توان به حیوان رسید. ما چه وقتی می توانیم حساس را علت بگیریم؟ ماهیت از دو چیز درست می شود که جنس و فصل است. همچنین موجود مادیِ مرکب، از دو چیز درست می شود که ماده و صورت هستند. حیوان هم یک جسم مرکب مادی است که از ماده و صورت ایجاد می شود و ماده آن را جسم و صورتش را حساس می نامیم. اگر حساس را فصل لحاظ کنید همین بحث ها می آید که فصل بدون جنس نمی آید.

ابتدا باید جنس را برای انسان ثابت کرد بعدا فصل را ثابت کرد اما اگر حساس را صورت حساب کنید نه فصل، در اینصورت صورت برای حیوان، جزء العله است چون حیوان از دو جزء «ماده و صورت» تشکیل می شود هر یک از دو جزء علت برای آن مرکب می شوند اما نه علت ایجادی بلکه علت قوامی است در این صورت، صورت جزء حیوان می شود و وقتی جزء حیوان شد علت می شود و ما از حساس به حیوان می رسیم ولی مادامی که این حساس را فصل قرار دهید فصل، حیوان را نشان نمی دهد چون می تواند عام باشد و بالضروره حیوان را ثابت نمی کند. اما صورت می تواند حیوان را ثابت کند صورت مربوط به خارج است و در خارج، حساس با حیوان یکی بود.

ص: ۶۶۹

«الا ان یوخذ الحساس من جهه یکون عله للحیوان لا فصلا»

ترجمه: الا اینکه حساس از این جهت که علت حیوان است «یعنی آن را به عنوان صورت اخذ کنید» نه اینکه فصل قرار دهید.

اگر حساس را علت بگیرید می توانید آن را واسطه برای حیوان قرار دهید چون علت گرفتن به معنای صورت گرفتن است و صورت، امر خارجی است و در خارج حساس همان حیوان است. اما به لحاظ فصل اگر لحاظ شود ممکن است حساس، همان حیوان نباشد و نیاز به قیود دیگر دارد.

ادامه بحث اینکه آیا ابتدا جنس بر نوع حمل می شود بعدا جنس الجنس حمل می شود یا بر عکس است ۹۳/۰۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا ابتدا جنس بر نوع حمل می شود بعدا جنس الجنس حمل می شود یا بر عکس است؟/ ادامه بیان دیگر برای جواب از اشکال اول«اشکال اول: اخص حد وسط قرار داده می شود تا اعم برای مادون اخص ثابت شود. کیفیت ثبوت چگونه است؟ اشکال دوم: وقتی حیوان بر انسان حمل می شود یعنی جزء بر کل حمل می شود، در حالی که ممکن نیست جزء بر کل حمل شود».

«فان کون الحساس حیوانا بلا بیان آخر امر لیس یتعین بالوجوب الا بالوسط»(۱)

بحث در این داشتیم که اگر حیوان را واسطه ثبوت حساس قرار بدهیم و حیوان را حد وسط بیاوریم قیاسِ ما، برهان «لمّ» می شود زیرا از علت به معلول خواهیم رسید ولی اگر حساس را حد وسط قرار بدهیم و بخواهیم حیوانیت را استفاده کنیم برهان ما برهان «لمّ» نیست و مفید یقین نخواهد بود معترض گفت ما اگر حساس را هم حد وسط قرار بدهیم برهان مفید یقین پیدا می کنیم. اینچنین نیست که ملزم باشیم حیوان را حد وسط قرار دهیم اگر حساس، حد وسط باشد حکم وجوبی به حیوانیت خواهیم کرد همانطور که اگر حیوان، حد وسط بود حکم وجوبی به حساسیت می کنیم.

ص: ۶۷۰

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۰۵، س۳، ط ذوی القربی.

«حکم وجوبی» حکمی است که تخلف پیدا نمی کند پس مفید یقین است.

جواب مصنف این بود که حرف شما صحیح نیست و شروع به بحث کردن کرد و فرمود «کل حساس حیوان» را کبرای قیاس قرار دهید و موضوع این قضیه، حد وسط بود آیا «کل حساس حیوان» واجب و مفید یقین است تا قیاس را یقینی کند یا نیست؟ اگر ما بتوانیم کبری را از یقین بودن و ضروری الحکم بودن بیندازیم قیاس از افاده یقین می افتد و ما می خواهیم همین کار را بکنیم و بگوییم «کل حساس حیوان» یقینی نیست یعنی حکم وجوبی نیست یعنی اینطور نیست که اگر حساس است پس واجب است که حیوان باشد. بیان ما این بود که حیوانیت قید دیگر هم لازم دارد:

۱ _ حرکت بالاراده.

۲ _ اغتذاء.

۳ _ نمو.

اگر حساسیت مستلزم این سه یا متضمین این سه بود ما با آوردن حساس بقیه را هم اراده می کردیم در این صورت حیوانیت، واجب و لازم می شد و می گفتیم «کل حساس بالوجوب و بالضروره و بالیقیین حیوان» اما حساس نه متضمن آن سه و نه مستلزم آن سه است قهراً وقتی گفته می شود «کل حساس حیوان» برای ما روشن نمی شود که واقعا واجب است که حیوان باشد یا به قول مصنف، می تواند شجر باشد زیرا برای ما روشن نیست که حساس، حیوان است مگر با دلیل ثابت شود چون حساس یک مفهوم عام است بله در وجود، حیوان است ولی در ذهن ما یک مفهوم عام قرار داده شده و این مفهوم عام ممکن است بر حیوان صدق کند و ممکن است بر شجر صدق کند تا وضع حساس را روشن نکنیم و شجر را از مصداق بودن در نیاوریم نمی توانیم یقین کنیم که حساس، حیوان است باید ابتدا ثابت کرد که شجر و حجر و امثال ذلک، حساس نیستند تا نتیجه گرفته شود که حساس فقط حیوان است و این احتیاج به حد وسط دیگری دارد.

ص: ۶۷۱

اما اگر ابتـدا حیوان آورده شود حیوان چون علت برای حساسـیت است با آمدن حیوان، حساس می آید یعنی حکم می شود به اینکه حیوان باید حساس باشد و احتیاج به مقدمه خارجی ندارد. در اینصورت می توان گفت «کل حیوان حساس» یقینی است و همین را کـبرای قیـاس قرار می دهیم و قیـاس مـا هم قیـاس یقینی می شود امـا «کـل حسـاس حیوان» یقینی نیست چون وقتی حساس را عام گرفتیم «اجازه عام گرفتن هم داریم» ممکن است مصـداقی از آن، شـجر باشـد و مصـداقی از آن، حجر باشد. تا حـد وسط آورده نشود و شـجر بیرون نگردد یا حساس به حیوان اختصاص پیـدا نکنـد یقین به قضـیه «کل حساس حیوان» پیـدا نمی شود و وقتی این کبری یقینی نشد قیاس، مفید یقین نمی شود.

توضیح عبارت

«فاذن کون الحساس حیوانا بلا بیان آخر امر لیس یتعین بالوجوب الا بوسط»

«فاذن»: با این بیانی که معلوم شد حساس متضمن آن سه تای دیگر و مستلزم آن سه تای دیگر نیست.

ترجمه: پس «کون الحساس حیوانا» امری است که به طور وجوب معیّن نمی شود «احتمالش هست ولی نمی توان گفت واجب است بله به طور احتمـال قبول می شود که حسـاس، حیوان باشـد ولی متعین بـالوجوب نیست که گفته شود حتما همین است و غیر از این نمی باشد».

در عبارت، «بلا بیان آخر» دارد یعنی حساس را بگوییم حیوان است وهیچ بیانی برای اثبات حیوانیت حساس نداشـته باشیم هیچ بیان برای نفی شجریت از مصداق حساس بودن نداشته باشیم.

ص: ۶۷۲

ترجمه «بلا بیان آخر» این می شود: هیچ بیانی نداشته باشیم فقط بگوییم حساس، حیوان است.

«لیس یتعین بـالوجوب»: به طور وجوب، معین نمی شود ولی به طور احتمال هست مگر اینکه دوباره این کبری را با یک برهان دیگر اثبات کنید.

«وسط» به معنای این است که حد وسط بیاورید و حساس را که اصغر است و آن حیوان که اکبر است با این حد وسط مخلوط کنید و یک قیاس بسازید که نتیجه اش «کل حساس حیوان» باشد سپس این نتیجه را کبرای قیاس دیگر قرار بدهی.

«بل هو امر لا یمنع العقل فی اول رهله ان یکون شجرا او یکون جسما له حس و لیس له سائر المعانی التی بها تکون الحیاه»

بلکه «کون الحساس حیوانا» امری است که محتمل است واجب باشد «یعنی محتمل است که حساس، حیوان باشد» و احتمال دیگری هم هست و آن اینکه این حساس امری است که عقل در اولین وهله «که هنوز ثابت نکرده برای چه چیز است» منع نمی کند که این حساس، شجر باشد و مصداقی به نام شجر داشته باشد یا جسمی باشد که برای آن جسم، حس باشد ولو آن جسم، جسم حیوانی هم نباشد. ولی نیست برای جسم سایر معانی «یعنی آن سه مورد که نمو و حرکت بالاراده و اغتذاء است» که به توسط آن سایر معانی، حیات به این جسم داده می شود و این جسم، حیوان می شود در اینصورت که حساس، آن سه معنی را ندارد با حیوان یکی نمی شود و نمی توان گفت که حساس، بالوجوب و الضروره حیوان است زیرا ممکن است شجر باشد و ممکن است جسمی باشد که برای او حس است ولی حیاه نیست چون حیاه وابسته به حسِ تنها نیست بلکه وابسته به ۴ چیز است که یکی از آن ۴ چیز آمده و بقیه نیامده است.

ص: ۶۷۳

«فاذن توسیط الحساس وحده لا یوجب الیقین المدعی»

حد وسط قرار دادن حساس به تنهایی موجب آن یقینی که شما ادعا می کنید نیست یعنی با وجود اینکه حساس را آوردیم ولی یقین پیدا نکردیم. شما ادعا می کنید اگر حساس را حد وسط قرار بدهید یقین پیدا می شود. ما الان بیان کردیم که با حد وسط قرار د ادن حساس، یقین پیدا نمی شود. بلکه حد وسط را باید حیوان قرار داد.

«الا ان یوخذ الحساس من جهه یکون عله للحیوان لا فصلا ثم یتمم سائر المعانی التی یصیر بها عله موجبه للحیاه»

مصنف با این عبارت، بیان دیگری می کند تا نشان بدهد که چگونه حساس را حد وسط قرار می دهید. تا الان گفته شد حساس، حد وسط قرار داده نمی شود اما الان می گوید چگونه می توان حساس را حد وسط قرار داد و یقینی که لازم است را بدست آورد.

مصنف می فرماید باید دو کار انجام داد تا به یقینی که ادعا شده رسید. کار اول این است که حساس را فصل قرار ندهی چون اگر فصل قرار بدهی ممکن است با معانی دیگر همراهی کند و ممکن است همراهی نکند چون فصل مثل صورت نیست صورت طوری اخذ می شود که هیچ معنی همراهش نمی آید اما فصل طوری اخذ می شود که قابلیت دارد معانی همراهش بیاید. می توان معانی دیگر را همراه فصل آورد که آن معانی عبارتند از نمو و حرکت بالاراده و اغتذاء. در اینصورت با آمدن حساس، حیوانیت هم می آید. و می توان معانی دیگر را نیاورد که در این صورت با آمدن حساس، حیوانیت نمی آید. لذا نمی توان از حساس به حیوانیت رسید. اما اگر حساس به عنوان صورت اخذ شود که بشرط لا بشود و هیچ معنای دیگری را در خودش قبول نکند. حال این را حد وسط قرار دهد. کار دوم این است که این را تشکیل کنید به همان نحوی که در باب علل بیان خواهیم کرد. در باب علل خواهیم گفت که اگر علتی ناقصه بود برای رسیدن به معلول باید آن را تام کرد تا به معلول رسید و به معلول یقین پیدا کرد. در اینجا هم باید علت را تام کنید یعنی حساس، صورت برای حیوان است ولی صورت کامل نیست «چون ماده و صورت علت داخلی برای مرکب هستند» پس حساس اگر صورت باشد علت برای حیوان است. «اگر فصل باشد علت نیست این را قبلا گفته» ولی علت ناقصه است چون حیوان به صورت فقط اکتفا نمی کند بلکه سه صورت دیگری هم نیاز دارد که عبارتند از نامی، متحرک بالاراده و مقتضی، باید علت را تام کرد سپس حد وسط آورد. در اینصورت اگر حساس حد وسط قرار داده شود اشکال ندارد. مادر جای خودش گفتیم حد وسط همیشه باید علت تامه باشد اگر علت ناقصه باشد ما را به مطلوب نمی ر ساند اگر علت ناقصه باشد باید آن علت ناقصه را تمام کرد در ما نحن فیه، حساس علت ناقصه برای حیوان است چون با حساس، حیوان درست نمی شد ۴ چیز لازم است تا حیوان درست شود پس آن سه چیز دیگر را بیاورید و این علت ناقصه را تام کنید و حد وسط قرار بدهید.

پس حساس را می توان حد وسط قرار داد ولی با این دو شرط باید قرار داد حساسی که فصل باشد را نمی توان حد وسط قرار داد چون شرط اول را ندارد و حساس مادی که خالی از آن سه چیز باشد هم نمی تواند حد وسط باشد چون شرط دوم را ندارد. وقتی هر دو شرط با هم حاصل شدند علت در حد وسط آمده و معلول را بالیقین برای شما می آورد و یقین درست می شود.

نکته: در اینجا مجموعه این ۴ چیز را به عنوان یک چیز قرار میدهیم نه اینکه ۴ صورت برای حیوان باشد زیرا ۴ صورت تام برای حیوان وجود ندارد ولی ۴ صورت ناقص که مجموع آنها یک صورت تام بشود برای حیوان لازم است.

ترجمه: مگر اینکه حساس را طوری بگیرید که صورت باشد که در آن حالت، علت داخلی برای حیوان می شود نه فصل. «ولی به این اکتفا نکنید» بلکه تمام شود سائر معانی که به آن سائر معانی این حساس، علت موجبه للحیاه باشد «یعنی سائر معانی را هم اخذ کنید که مجموعه، علت حیات بشود، آن معانی که در وجود حیات نقش دارند همه را با هم بیاورید همانطور که ما در باب علل بیان کردیم که چگونه علل را باید حدود وسطی قرار بدهید. این را بیان کردیم که تمام علل «علت فاعلی ــ غایی ــ صوری مادی باید حد وسط قرار بگیرند. الان شما علت مادی را که جسمیت می باشد دارید. علت صوری را به طور کامل ندارید زیرا فقط حساس را دارید باید بقیه را بیاورید تا علت صوری کامل شود»

ص: ۶۷۵

«علی ما نوضح فی باب العلل من کیفیه اخذ العلل حدودا وسطی»

آن طوری که در باب علل توضیح می دهیم که عبارتست از اینکه چگونه علل را باید حدود وسطی اخذ کرد؟ یعنی علل را باید تامه کرد و در حد وسط قرار داد زیرا علت ناقصه در حد وسط کافی نیست .

فحینئذ لا یکون الحساس الفصل حدا اوسط»

حساسی که فصل باشد حد وسط قرار نمی گیرد چون شرط اول از دو شرطی که گفتیم را ندارد حساسی حد وسط قرار می گیرد که صورت باشد به شرطی که آن صورت، کامل شود.

«و لا ایضا الحساس وحده»

اگر حساس، صورت هم باشد به تنهایی حد وسط قرار نمی گیرد چون شرط دوم از دو شرطی که گفتیم را ندارد. پس هم اگر فصل باشد کافی نیست هم اگر صورت به تنهایی باشد کافی نیست بلکه آنچه که لازم است این است که صورت باشد و با صورت های دیگر باشد که مجموع صورتهایی که جانشین صورت واحد می شوند حد وسط قرار بگیرند.

«و اما اذا کان الحیوان هوالحد الاوسط و الحساس مضمَّن فیه لیس لازما غیر خارجا عنه وجب الیقین بالحساس لا محاله»

«وجب الیقین» جواب اذا است اگر با فاء آمده بود جواب اما می شد و در جایی که دو شرط ذکر می شود به جواب هر یک می توان اکتفا کرد یعنی می توان به جواب امّا اکتفا کرد و آن را با فاء آورد و جواب اذا را نیاورد ولی در اینجا اذا را آورد که فاء نمی خواهد و جواب اما را نیاورد.

ص: ۶۷۶

تـا اینجـا حسـاس را خواستیم حـد وسط قرار بـدهیم نتوانستیم قرار بـدهیم مگر اینکه به این صورت تکمیل شود اما حیوان هیچ شرطی نـدارد و می توان آن را حـد وسط قرار داد چون حیوان سـبب و علت برای حساس است و اگر حد وسط قرار داده شود مشکلی ندارد.

توضـیح: اما زمانی که حیوان، حـد وسط باشد در حالی که حساس، مضـمَّن در حیوان است «چون حساس، جزء حیوان است و حیوان عبـارتست از «جسم نـام متحرک بالاراده مغتـذ حساس» که ۵ جزء در حیـوان آمـده که حیوان متضـمن هر ۵ تا است از جمله متضمن حساس است».

«لیس لازمـا»: «لیس» را به معنـای «لا» می گیریم. بارها گفتیم که در کلام مصـنف خیلی از موارد «لیس» به معنای «لا» می آید ترجمه اینگونه می شود که حساس در ضمن حیوان است نه اینکه لازم خارج از حیوان باشد. اگر لازم خارج از حیوان بود می گفتیم آیا لازم، لازم بین است یا غیر بین است اگر بین بود با آوردن حیوان آورده می شود یا شاید هم با آوردن حیوان آورده نشود چون در حـد وسط باید همه چیز آورده شود مثل تعریف که گفتند در تعریف کردن همه چیز باید تصـریح شود. در حد وسط هم همه چیز بایـد بیایـد. اینکه این، لازم است و به این اکتفا کنیم اشـکال نـدارد ولی حد وسط کامل نیست مصـنف می فرمایـد حساس، لازم خارج از حیوان نیست بلکه در ضـمن حیوان است و با آمدن حیوان، حتما می آید و نمی تو ان گفت که اگر لازم، بین بود می آیـد و اگر لازم، بین نبود نمی آیـد. آنچه که در ضـمن است حتما می آید پس با آمدن حیوان، حساس را می آورید و اگر حساس را آورید می توانید بگویید «کل حیوان حساس»، چون حساس که بر حیوان حمل می شود در خود حیـوان بـالوجوب هست مثـل اینکه ضـرورت بشـرط المحمـول شـود مثلاـ گفته می شود «الانسـان الکـاتب کـاتب» و «الحیوان الحساس الحساس» ولی «الحساس» که صـفت حیوان است را ظاهر نکردید بلکه در ضمن حیوان قرار دادید که ضرورت بشرط المحمول می شود و وجوب از آن اسـتفاده می شود پس «کـل حیوان حسـاس بالضـروره» چون در خود حیوان، حسـاس وجود دارد مثل اینکه گفته شود «کل حیوان الحساس، حساس بالضـروره» اما در حساس، حیوان را نداریـد حساس بایـد با بقیه چیزها جمع شود تا حیوان را آورد.

ص: ۶۷۷

ترجمه: اما زمانی که حیوان، حد وسط باشد در حالی که حساس، مضمّن در حیوان است و لازم خارج از حیوان نیست اگر حد وسط را حیوان قرار دادید و آن را آورید واجب است یقین به حساس پیدا کنید.

«و لم یمکن ان یتغیر»

این عبارت را مصنف به خاطر تاکید آورده و احتیاجی به آن نیست چون قبلا بیان شد که یقین در جایی است که دو قضیه صدق کند وقتی می گوییم «الانسان کاتب» که یک قضیه است قضیه دیگری ضمیمه می شود که «و لا یمکن ان لا یکون کاتبا». وقتی مصنف فرمود «وجب الیقین بالحساس» اشاره کرد هر دو قضیه لازم است ولی به این اشاره اکتفا نکرد و مشار الیه را تصریح کرد.

این عبارت «لم یمکن ان یتغیر» همان قضیه ای است که در یقین لازم است.

«و انت تزداد تحقیقا لهذا مما سلف»

این مطالب ما را می توان تحقیقی تر متوجه شد اگر مطلب گذشته ای که مربوط به این بحث است در ذهن تو باشد یا اگر در ذهن تو نبود مراجعه کن و با آن مطالبی که در گذشته گفتیم بغیر این مطلب برای تو بهتر حاصل می شود مطالبی که در گذشته گفته شد این بود که فرق بین صورت و فصل را بیان کردیم. مطلب دیگر این بود که گفتیم حدوسط باید علت باشد و گفتیم اگر علت ناقصه است باید تکمیل شود.

ص: ۶۷۸

اگر اینها را رعایت کنی و متذکر شوی تحقیق بیشتری در مساله خواهی کرد و به همان یقینی که در انتظارش هستی خواهی رسید.

بحث ما تمام شد و جواب اشکالی که مطرح کرده بودیم داده شد. اشکال این بود که چرا در وقتی می خواهید به جسم برسید حیوان را حد وسط قرار می دهید با اینکه جسم مقدم بر حیوان است لذا او باید حد وسط قرار بگیرد سپس به مناسبت، در حساس همهمین بحث شد که اگر می خواهید به حساس برسید چرا از حیوان شروع می کنید حساس را حد وسط قرار دهید و به حیوان بروید؟ جواب دادیم که نمی شود چون نه با حد وسط قرار دادن جسم به حیوان می رسیم نه با حد وسط قرار دادن حساس به حیوان می رسیم.

پس ناچاریم بر عکس کنیم و حیوان را حد وسط قرار بدهیم هم برای رسیدن به جسم که جنس الجنس انسان است هم برای رسیدن به حساس که فصل الجنس انسان است.

اشکال: شما در توضیحات خودتان گفتید حساس را اگر صورت بگیرید می توانید حد وسط قرار بدهید» در حالی که قبلا گفتیم صورت، قابل حمل نیست. حد وسط قابل حمل نیست سوال شما این است که چگونه ممکن است ما حساس را صورت بگیریم و در عین حال، حملش کنیم و حد وسط قرار بدهیم.

جواب: جواب این است که بیان کردیم به صورت حساس و صورت نامی و صورت متحرک بالاراده و صورت ناقص را بیاورید این ۴ صورت را بیاورید و آن ماده مشترک که جسم است هم می آورید در اینصورت حد وسط مرکب از این ها می شود شما نمی توانید صورت را بر مرکب حمل کنید چون حمل جزء بر کل جایز نیست اما وقتی همه اینها را کنار هم جمع کردید کلّ درست می کند و این کل را، کلِ حمل می کند.

ص: ۶۷۹

نکته: استاد فصل ۱۱ را در دو سال قبل خواندند لذا جلسه بعدی وارد در فصل ۱۲ می شوند.

بیان مبدء برهانی که در علم به طور مطلق مطرح است/ بیان مبدأ برهان. ۹۳/۰۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان مبدء برهانی که در علم به طور مطلق مطرح است/ بیان مبدأ برهان.

«الفصل الثانی عشر فی مبدا البرهان و مبدا البرهان یقال علی وجهین»(۱)

مبدا به معنای قضیه ای است که قیاس را تشکیل می دهد یعنی صغری یا کبری را می گویند. چه چیزی را می تواند مبدأ برهان قرار داد؟چون حدّ به بیانی که گفته شد و شاید هم در آینده دوباره گفته شود که با برهان ارتباط دارد در این فصل به مطالبی که مربوط به برهان است اکتفا نمی کنیم بلکه درباره حد هم صحبت می کنیم. اصل کتاب به معنای کتاب الحد و البرهان است ولی رایج شده که اسم آن را کتاب البرهان گذاشتیم در این فصل مطالبی مربوط به برهان و مطالبی مربوط به حد داریم. الان بحث ما در مبدأ برهان است. مبدأ برهان دو قسم می شود:

۱ ـ بعضی مبادی در همه علوم به کار می روند.

۲ ـ بعضی درعلم خاص به کار می روند.

مثلاـ اینکه می گوییم «مساو المساوی مساوٍ» هم در علم ریاضی و هم در سایر علوم به کار می رود و کبرای برهان قرار می گیرد. بستگی دارد که آن مساوی را که مطرح کردیم در چه علمی است ممکن است مثلا بخواهیم اندازه ای را با اندازه ای مساوی کنیم. که در علم ریاضی که مربوط به اندازه است مطرح می شود گاهی می خواهیم شخصی را مثلاـ با شخصی مساوی کنیم از این جمله استفاده می کنیم ولی مساوی در آنجا را به معنای مساوی در اندازه نمی گیریم بلکه به معنای دیگری قرار می دهیم. این جمله که می تواندمبدأ برهان قرار بگیرد در علوم به کار گرفته می شود و اختصاص به علم خاصی ندارد.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص ۱۱۰، س۱، ط ذوی القربی.

اما گاهی مبدئی است که در علم خاص کاربرد دارد و در همه جا مورد استفاده واقع نمی شود مثلا در علم طبیعی گفته می شود که جسم مرکب از هیولی و صورت است و این را در قیاس بکار می بریم. این مطلب اختصاص به علم طبیعی دارد و در جای دیگر مورد استفاده قرار نمی گیرد اگر در جای دیگر مورد استفاده قرار بگیرد به این عنوان است که آن مساله ای که این مقدمه در آن مطرح شده به یک نحوه با طبیعی مرتبط شده. مثلاـ گاهی از مبادی طبیعی در علم هیئت که شاخه ای از علم ریاضی است بحث می شود. درآنجا خودشان تصریح می کنند که این بحث ریاضی را ما به نظر دیگر، طبیعی کردیم و وقتی

طبیعی کردیم از این مقدمه استفاده بردیم یعنی ابتدا آن بحث را بحث طبیعی می کنند سپس از آن مقدمه ای که مربوط به بحث طبیعی است استفاده می برند و این زیاد اتفاق می افتد مخصوصا درعلم هیئت که مباحثی مطرح می شود که طبیعی است. در اینصورت می گویند ما هم به لحاظ ریاضی می توانیم این را اثبات کنیم هم به لحاظ طبیعی می توانیم این را اثبات کنیم و وقتی به لحاظ طبیعی می خواهند اثبات کنند از مقدمات طبیعی استفاده می کنند. مقدمه طبیعی در علم ریاضی می آید ولی رنگ طبیعی بودنش را از دست نمی دهد همانطور که طبیعی بوده الان هم طبیعی است.

ص: ۶۸۱

نکته: بحث ما در مبادی برهان است چه مبادی بـدیهی باشـد و چه مبادیی باشـد که در جای خودش ثابت شـده باشـد و یقینی است . مثلاـ ترکیب جسم از مـاده و صورت، یـک مطلب بـدیهی نیست بلکه یـک مطلب نظری است که خیلی در آن اختلاف دارند ولی وقتی اثبات شود و یقینی گردد در برهان بکار می رود و جزء مبادی برهان قرار میگیرد.

این مثـال در فصل ۸ از مقاله اولی طبیعیات شـفا صـفحه ۴۲ به چـاپ مصـر است «امـا علم الهیئه فموضوعه اعظم اجزاء موضوع العلم الطبیعی و مبادئه طبیعیه و هندسـیه» که خود علم هیئت،ریاضـی است «و اذا سـمعت الطبیعی یقول لو لم تکن الارض کریه لم یکن فضل الکسوف القمری هلالیا فاعلم انه قد خلط و اذا سـمعت التعلیمی یقول و اشـرف الاجرام له اشـرف الاشـکال و هو المستدیر»

مثـال به این می زنـد که علم طبیعی می خواهـد ثابت کنـد ارض به صورت کره است گاهی از طریق کسوف قمر اسـتفاده می کنـد گاهی از اینکه ابسط الاجسام کره است اسـتفاده می کنـد. «ابسط الاجسام الکره» یک مساله طبیعی است و مبـدئی طبیعی است و عـالم طبیعی از آن اسـتفاده می کنـد ولی از کسوف و خسوف اسـتفاده کردن، مساله هیوی است که چون توضـیح آن مشکل است واگذار به همان جا می کنیم که در بخش طبیعیات شفا بیان شده است.

منظور ما این بود که بعضـی از مبادی خاص به یک عالم هسـتند و اگر در علم دیگر به کار رفتند آن خصوصیتی را که داشتند تحفظ می کننـد و شـخص می دانـد که این مبـدأ، مبـدأ طبیعی است اگر در علم ریاضـی مورد اسـتفاده قرار می گیرد شـخص ریاضـی که از این اسـتفاده می کنـد به خودش شـان عالم طبیعی داده است و از علم طبیعی در علم ریاضـی یا بالعکس «از علم ریاضی در علم طبیعی» استفاده می کند.

ص: ۶۸۲

مبدئی که مربوط به همه علوم است باید بدیهی باشد و حد وسط نداشته باشد. مبدئی که مربوط به علم خاص است و در باب خاصی از علم مطرح می شود لازم نیست حد وسط داشته باشد ولی اگر حد وسط داشت باید حد وسطش در همان باب از علم که مورد توجه است مطرح نشود بلکه در علم سابق یا در علم همراه یا در ابواب دیگر مطرح شود. در آن بابی که ما می خواهیم از مبدأ استفاده کنیم نباید این مبدأ اثبات شود و حد وسط برای آن آورده ما در این باب می خواهیم از این مبدأ استفاده کنیم. باید این مبدأ را در علم دیگری «چه علم فوق، چه علم همراه» ثابت کنیم یا در باب دیگر ثابت کرده باشیم تا الان بتوانیم از آن استفاده کنیم.

گاهی در ابواب قبلی اثبات نکردیم بلکه در باب بعدی باید اثبات کرد ولی در این باب به عنوان اصل موضوعی باید پذیرفت.

پس دو قسم مبدأ پیدا کردیم. حال وارد بحث در مبدأ اول می شویم که مبدأ برای علم مطلق باشد.

بحث در قسم اول «که مبدء، برای همه علوم باشد»: مصنف می فرماید چنین مبدئی باید صاحب وسط نباشد یعنی حد وسط نداشته باشد تا به توسط حد وسط اثبات شود بلکه باید بدیهی باشد. می دانید که هر قضیه نظری را باید با حد وسط اثبات کرد نه اینکه با صغری و کبری اثبات کرد. اگر چه به ظاهر گفته می شود که این قضیه با صغری و کبری اثبات شد ولی باطنا با صغری و کبری اثبات نمی شود بلکه با حد وسط اثبات می شود. چون صغری همان اصغر به علاوه حد وسط است و کبری همان اکبر به علاوه حد وسط است و اصغر و اکبر در نتیجه و در مدعا موجودند مثلا می گوییم «العالم حادث» که مدعای ما است و هنوز اثبات نشده. آنچه که ما را قاطع به حدوث عالَم می کند حد وسط می باشد که «تغیّر» است. همیشه استدلال به توسط حد وسط انجام می گیرد نه به توسط صغری و کبری. بله در ظاهر صغری و کبری دخالت می کند ولی صغری و کبری مشتمل بر حد وسط است و چون مشتمل بر حد وسط است وسیله برای استدلال است. لذا استدلال اگر چه به قیاس است ولی در واقع به حد وسط است لذا مصنف گاهی تعبیر به حد وسط می کند و می گوید این مطلب احتیاج به وسط ندارد یعنی برهانی نیست و بدیهی می باشد.

به تعبیر مصنف، اثبات محمول برای موضوع احتیاج به حد وسط ندارد چون همیشه استدلال برای اثبات یک قضیه می باشد و برای مفرد، استدلال آورده نمی شود مثلا برای وجود یک شیء یا برای داشتن اوصاف برای یک شی استدلال می شود «یعنی برای کان تامّه یک شی یا کان ناقصه یک شی آورده می شود یا برای لیس تامّه یک شی یا لیس ناقصه یک شی آورده می شود و اثبات می گردد» در مفرد، چون حکمی وجود ندارد لذا اثبات نمی شود. برای مفرد، تعریف آورده می شود یعنی برای مفرد، حدّ آورده می شود و برای قضیه، قیاس آورده می شود پس اولا استدلال در موردی است که قضیه داشته باشیم زیرا جایی که مفرد است حدّ لازم داریم و قضیه و استدلال لازم نیست. در جایی که قضیه است استدلال لازم داریم و استدلال فقط برای همین است که نسبت قضیه را اثبات کرد یعنی محمول را به موضوع ارتباط داد یا ارتباط ثبوتی یا ارتباط سلبی.

این کار در بعضی قضایا بدون حد وسط انجام می شود یعنی می توان محمول را برای موضوع ثابت کرد بدون اینکه حد وسط را دخیل کرد مثلا «الکل اعظم من الجزء» که «اعظم من الجزء» محمول است وبه «الکل» که موضوع است نسبت داده می شود. این نسبت احتیاج به استدلال ندارد یعنی حد وسط نمی خواهد. یعنی لازم نیست شیء سومی پیدا کرد و محمول برای موضوع این قضیه قرار داد و موضوع برای محمول این قضیه قرار داد تا این قضیه ی واحد تبدیل به دو قضیه شود که یکی را صغری و دیگری را کبری بنامیم و با ترکیب آنها همان موضوع و محمولی را که داشتیم نتیجه بدهد.

ص: ۶۸۴

مصنف می فرماید قضیه که در مطلق علوم مبدأ برهان قرار می گیرد احتیاج به حد وسط ندارد یعنی لازم نیست بین موضوع و محمولتش حد وسطی را فاصله کرد و یک قضیه را تبدیل به دو قضیه کرد تا دوباره این قضیه ی واحده از درون آن دوقضیه بیرون بیاید. به عبارت دیگر که مصنف بیان می کند این است که لازم نیست قبل از این قضیه، قضیه دیگری موجود باشد تا این قضیه از آن قضیه دیگر متولد شود. چون در هر قضیه استدلالی باید قبل از این قضیه استدلالی، دو قضیه قبلی باشد تا آن دوقضیه قبلی در دلیل قرار بگیرند و قیاسی را تشکیل دهند تا این قضیه متولد شد.

نکته: همه قضایای بدیهیه قضایای اولیه اند ولی اختلاف است که قضیه بدیهیه یکی است یا چند تا است. گروهی می گویند قضیه بدیهیه فقط یکی است و بقیه نظری اند ولو به صورت بدیهی به نظر بیایند. زیرا به محض شنیدن آن قضیه ای که فکر می کنید بدیهی است استدلال واقع می شود و از استدلال غافل هستید فقط یک قضیه وجود دارد که بدیهی است و آن این است «ارتفاع نقیضین محال است» حتی قضیه «اجتماع نقیضین محال است» را بدیهی نمی دانند وقتی از این قضیه بدیهیه، اجتماع نقیضین محال است را بدست آوردند بیان می کنند اجتماع مثلین به منزله اجتماع نقیضین است چون لازم می آید این شیء اگر مُجتمع است در عین اینکه مثل است مثل نباشد پس وقتی آن را جمع می کنید حکم به مثلیت می کنید و به خاطر اجتماعش حکم به لا- مثلیت می کنید یعنی هم مثل است و هم لا مثل است و این، تناقض است. یا در دور گفته می شود که لازم می آید هم مقدم و هم موخر باشد. اگر مقدم است به معنای این است که موخر نباشد پس لازم می آید هم موخر باشد و هم موخر نباشد یعنی اجتماع نقیضین می شود.

ص: ۶۸۵

اما بعضـی معتقدند که بدیهیات متعددند ولی بعضـی از آنها خیلی در دسترس هسـتند و بعضـی کمتر در دسترس هستند. قضیه «ارتفاع نقیضـین محال است» ابده البدیهیات است نه اینکه بدیهیات منحصـر در همین قضیه باشد. علی ای حال هر کدام از این قضایا را لحاظ کنید اگر ما آن را بدیهی حساب کردیم اوّلی می شود یعنی قبل از آن، قضیه ای نیست.

آنهایی که قبل از اسـتحاله دور قضـیه قائل انـد اسـتحاله دور را بـدیهی نمی دانند و آن را مسـتند به بدیهی می کنند که ارتفاع تقیضـین یا اجتماع نقیضـین است و الا اگر قضیه ای را بدیهی بدانیم حتما باید غیر مسبوق به قضیه دیگر باشد لذا اینکه مصنف می فرماید «قبل از آن قضیه ای نیست» معلوم شد به چه معنی است.

تا اینجا آن مبدئی که در علم به طور مطلق مطرح است توضیح داده شد.

توضیح عبارت

«الفصل الثانی عشر فی مبدأ البرهان و مبدأ البرهان یقال علی وجهین»

مصنف بیان می کند مبدء برهان بر دو وجه است نه اینکه خود برهان بر دو وجه باشد.

«فقال مبدأ البرهان بحسب العلم مطلقا»

گـاهی مبـدأ برهـان گفته می شـود و منظـور مـا مبـدأ برهـان در تمـام علوم است یعنی این مبـدأ را در هر علمی می توان مورد استفاده قرار داد چه در علم ریاضی چه در علم طبیعی و چه در علم الهی.

«مطلقـا»: یعنی قیـدی برای علم آورده نمی شود و علم را مطلق قرار می دهیم و تعبیر به علم ریاضـی یـا علم طبیعی یا علم الهی نمی کنیم.

ص: ۶۸۶

«و يقال مبدأ البرها بحسب علم ما»

نسخه صحیح «البرهان» است.

این عبارت، قسم دوم است یعنی مبدأ برهان گفته می شود اما بحسب علمّ ما مبدأ برهان گفته می شود یعنی مثلا گفته می شود در علم طبیعی مبدأ برهان است و در علوم دیگر از آن استفاده نمی شود مگر شأن خودمان را در آن علم عوض کنیم و مناسب با این مبدئی که استفاده می کنیم باشد.

«و مبدأ البرهان بحسب العلم مطلقا هو مقدمه غیر ذات وسط علی الاطلاق»

مصنف از اینجا شروع به توضیح دادن قسم اول می کند و می فرماید مبدأ برهان به حسب علم به طور مطلق «یعنی آنچه که مبدأ برهان برای علم می شود نه برای علم خاص» مقدمه و قضیه ای است «مقدمه به معنای قضیه است که می توان این قضیه را مقدمه برهان قرار داد» چون وقتی این چیز در قیاس به کار رود به آن مقدمه گفته می شود و قبل از اینکه در قیاس به کار رود به آن، قضیه گفته می شود و اگر هنوز در قیاس به کار نرفته به آن، اطلاق مقدمه کنیم به اعتبار ما یؤول الیه است یا به اعتبار اینکه شأن بکار رفتن در قیاس را دارد» که صاحب وسط نیست «یعنی با حد وسط اثبات نمی شود» به طور مطلق «یعنی با هیچ وسطی اثبات نمی شود حتی اگر آن وسط، بدیهی باشد چون ممکن است بعضی از وسط هایی که در قیاس به کار می برید وسط هایی باشد که نظری است یعنی همان ها را از یک جایی بدست آورده باشید ولی بعضی از وسط هایی که بکار می رود بدیهی اند».

این وسطی که به کار می رود گاهی مفرد است و گاهی قضیه است. مفرد اگر حد وسط قرار بگیرد یا بدیهی التصور است یا کسبی التصور است. اگر بدیهی التصور باشد احتیاج به حد ندارد اما اگر کسبی التصور باشد احتیاج به حد دارد و حدّ هم قضیه است پس این حد وسطی که مفرد است گاهی احتیاج به قضیه سابق دارد و گاهی احتیاج به قضیه سابق ندارد مثلا در «العالم متغیر» و «کل متغیر حادث» حد وسط، لفظ «متغیر» است که مفرد می باشد و قضیه نیست. حال اگر بدیهی بود احتیاج به تعریف ندارد اما اگر نظری بود احتیاج به تعریف دارد. پس حد وسط گاهی ممکن است احتیاج به تعریف داشته باشد و گاهی نداشته باشد و در هر حال، حد وسط قرار می گیرد پس حد وسط دو قسم شد:

۱ ـ حد وسطی که تعریف می شود ۲ ـ حد وسطی که احتیاج به تعریف ندارد.

مصنف در اینجا می فرماید این مقدمه احتیاج به وسط ندارد علی الاطلاق یعنی چه وسطی که بخواهد تعریف شود و چه وسطی که احتیاج به تعریف ندارد. چه وسطی که خودش بدیهی باشد و چه وسطی که کسبی باشد.

حال اگر حد وسط، قضیه بود حکمش چه می باشد؟ در منطق خواندید که گاهی یک جمله، مرکب از دو جمله می شود. در قضایای شرطیه اینگونه است مثل «کلما کانت الشمس طالعه فالنهار موجوده» که «کانت الشمس طالعه» و «النهار موجوده» دو قضیه است که بین این دوقضیه با لفظ «کلما» ارتباط برقرار می شود که قضیه اول به منزله موضوع قرار داده می شود و قضیه دوم به منزله محمول قرار داده می شود «البته در اینجا مقدم و تالی است یعنی ما هو بمنزله الموضوع و ما هو بمنزله المحمول است». حال اگر این قضیه شرطیه را بگوییم و قضیه دیگری را به آن ضمیمه کنیم و بگوییم «کلما کان النهار موجودا کان العالم مضیئه» یا بگوییم «کلما کان النهار موجودا کان الاشیاء مرئیا» نتیجه می گیریم «کلما کانت الشمس طالعه کان الاشیاء مرئیاً» نتیجه می گیریم «کلما کانت الشمس طالعه کان الاشیاء مرئیا». حد وسط در اینجا «کان النهار موجودا» است که در هر دو قضیه آمده است پس حد وسط به صورت قضیه قرار داده شد. سپس این قضیه گاهی احتیاج به اثبات دارد و گاهی احتیاج به اثبات ندارد.

ص: ۶۸۸

پس با این بیان روشن شد که حد وسط گاهی مفرد است و گاهی قضیه است. حال چه مفرد باشد و چه قضیه باشد گاهی بدیهی است و گاهی نظری است. مصنف می فرماید مقدمه ای که در همه علوم به کار می رود باید «غیر ذات وسط علی الاطلاق» باشد یعنی هیچگونه وسطی نداشته باشد نه وسطی که بدیهی است نه وسطی که کسبی است. چه قضیه، مرکب از مفردات باشد چه مرکب از قضایا باشد.

«ای لیس من شانها ان یتعلق بیان نسبه محمولها الی موضوعها _ کانت ایجابا اوسلبا _ بحد اوسط»

ضمیر «شانها» به «مقدمه» بر میگردد. ضمیر «کانت» به «نسبه» بر می گردد.

مصنف با این عبارت، توضیح «غیر ذات و سط علی الاطلاق» را می دهد.

مصنف نمی گوید این مقدمه حد وسط را ندارد بلکه می گوید شانش این است که حد وسط نداشته باشد.

ترجمه: بیان نسبت محمول مقدمه به موضوع مقدمه وابسته حد وسط نیست «می توان نسبت محمول به موضوعش را بیان کرد چه نسبت سلبی باشد چه نسبت ایجابی باشد بدون وابستگی و امتداد به حد وسط.

«فتکونَ مقدمه اخری اقدم منها و قبلها»

«فتکون» به معنای «حتی تکون» است. ضمیر «منها» و «قبلها» به مقدمه ای بر می گردد که غیر ذات وسط است و می خواهد مبدأ برهان شود. اگر این مقدمه احتیاج به وسط داشته باشد نتیجه اش این می شود که این مقدمه قبلش باید مقدمه دیگر باشد.

ص: ۶۸۹

می تواند «قبلها» را عطف تفسیری بر «منها» گرفت و می توان اینطور معنی کرد که «اقدم» به معنای «اقدم رتبه» است و « قبل» به معنای «قبل زمانی» است چون اگر قضیه ای باعث علم به قضیه دیگر شود علت برای علم به آن قضیه دیگر می شود و اگر علت شد اقدم رتبهً می شود و می تواند اقدم زمانا هم بشود یعنی این قضیه زود تر به ذهن ما آمده باشد. پس هم می تواند قبل باشد زمانا و هم می تواند اقدم باشد رتبهً.

ترجمه: نسبت محمول به موضوع احتیاج به حد وسط ندارد تا مقدمه دیگری اقدم از این مقدمه ی مورد بحث ما و قبل از این مقدمه ی مورد بحث ما باشد.

تا اینجا قسم اول که مبدأ برهان به حسب علم مطلقا است توضیح داده شد و قسم دوم که مبدأ برهان به حسب علم مّا است در جلسه بعد توضیح داده می شود.

بیان مبدء برهانی که در یک علم مخصوص مطرح است/ بیان مبدأ برهان ۹۳/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان مبدء برهانی که در یک علم مخصوص مطرح است/ بیان مبدأ برهان.

«و مبدأ البرهان بحسب علم ما یجوز ان یکون ذا وسط فی نفسه»(۱)

بیان کردیم مبدأ برهان دو قسم است:

۱ ــ مبدأ برهان به حسب علم.

۲ ــ مبدأ برهان به حسب علم مّا.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۱۰، س۷، ط ذوی القربی.

قسم اول مقدمه ای بود که در هر علمی می توانست مقدمه برهان واقع شود قسم دوم مقدمه ای بود که در علم مخصوص می توانست مقدمه برهان واقع شود. قسم اول را گفتیم باید بدیهی باشد و ذات وسط نیست یعنی طوری نیست که با حد وسط اثبات شود چه حد وسطی که مفرد باشد چه حد وسطی که قضیه باشد. یعنی لازم نیست حکمی را «مراد از حکم، محمول است» که در این مبدأ آمده برای موضوعش اثبات کرد. بلکه مطلبی ثابت است و احتیاج به حد وسط ندارد. حال می خواهیم وارد بحث در قسم دوم شویم.

بیان مبدأ برهان به حسب علم معیّنی: آن مبدئی است که در علم خاص مورد استفاده واقع می شود مثلا در علم ریاضی مورد استفاده قرار می گیرد. این صورت، جایز است که دارای حد وسط باشد. تعبیر به «یجوز» می کند تا بفهماند این قسم هم می

تواند بدیهی باشد و احتیاج به حد وسط نداشته باشد.

در صورت که چنین مبدء برهانی بدیهی باشد ما بحثی نداریم.

اما در جایی که نظری باشد باید چه کار کنیم؟ ما می خواهیم در باب مخصوصی برهانی را اقامه کنیم و در این باب باید از این مقدمه استفاده کرد مثلا می خواهیم ثابت کنیم که این شیء احتیاج به فاعل و علت دارد. احتیاج به علت داشتن مخصوص علم الهی است. این مطلب در علم الهی اثبات می شود ولو ممکن است در جاهای دیگر از این قاعده استفاده کرد ولی اصل موضع بحث آن، علم الهی است که هر معلولی احتیاج به علت دارد. ما می خواهیم در علم الهی ثابت کنیم جسم احتیاج به علت دارد باید یک مقدمه ای را بکار برد. به این صورت گفته می شود «جسم، مرکب است» و «هر مرکب، علت می خواهد» نتیجه گرفته می شود که «جسم، علت می خواهد» مقدمه اول این قیاس نیاز به اثبات دارد زیرا گفته می شود جسم به چه دلیل، مرکب است؟ اما کبری که می گوید «هر مرکبی احتیاج به علت دارد» را می توان گفت بدیهی است.

دلیـل این را در آن بـاب که بحث می شود جسم، علت می خواهـد آورده نمی شود بلکه دلیـل آن را در علم دیگری «مثلا در علم فوق» آورده می شود. یا دلیل آن بایـد در علمِ همراه بیایـد مثلا بحث در ریاضـی است و علمی که همراه با ریاضـی اسـت علم طبیعی می باشـد دلیل این مطلب بایـد در علمِ طبیعی آورده شود. یا در علم ما فوق ریاضـی بایـد آورده شود که علم الهی می باشد. یا دلیل در همین علم می آید مثلا وقتی علم الهی خوانده می شود و مقدمه ای را نمی توان در علم فوق ثابت کرد و علم همراه نـدارد بایـد این مقـدمه در خود همین علم ثابت شود ولی در این باب که مورد بحث است اثبات نمی شود بلکه در بـاب دیگر اثبـات می شود. مـا در علم الهی در آن بـابی که می خواهیم ثـابت کنیم جسم احتیاج به علت دارد بحث از ترکیب جسـم نمی کنیـم. ترکیـب جسـم را در یـک بـاب دیگر از ابـواب الهی اثبـات می کنیم و می گـوییم جسم مرکب از هیـولی و صورت است.

و هر مرکَّبی، مرکِّب و فاعـل می خواهـد پس جسم هم مرکّب می خواهـد و اسـتدلال، تمام می شود. در حالی که مقـدمه اول احتیـاج به حـد وسـط داشت و این حـد وسط در جای دیگر ثابت شـد و جای دیگر یا علم فوق است یا علم همراه است یا باب دیگری از همین علم است.

ص: ۶۹۲

سوال: این مقدمه ای که باید اثبات شود و در جای خودش هم اثبات می شود اما الان ما بدون اثبات آن را مورد استفاده قرار می دهیم اسمش چیست؟ آیا اصل موضوعی یا مصادره یا ... است.

توضیح عبارت

«و مبدأ البرهان بحسب علم ما یجوز ان یکون ذا وسط فی نفسه»

این عبارت عطف بر «و مبدأ البران بحسب العلم مطلقا» در سطر ۴ است مبدأ برهان به حسب علم خاصی جایز است که حد وسط لازم داشته باشد یعنی جایز است که نظری باشد و احتیاج به دلیل داشته باشد. و جایز است که بدیهی باشد و احتیاج به دلیل نداشته باشد.

«فی نفسه»: یعنی اگر به خود آن نگاه کنی می بینی احتیاج به استدلال دارد. اما اگر به رفتار ما نگاه کنی می بینی احتیاج به استدلال ندارد چون رفتار ما این است که آن را حواله به جای خودش می دهیم و می گوییم استدلال آن را در جای خودش بخوان. یعنی الان احتیاج به استدلال ندارد نه اینکه در اصل احتیاج به استدلال نداشته باشد زیرا در اصل احتیاج به استدلال دارد. پس معلوم شد «فی نفسه» احتراز از چه چیز است؟ احتراز از آن بنایی است که گذاشتیم چون بنا این شد که این مقدمه در جای دیگر مورد استدلال قرار بگیرد و به خاطر بنای ما الان ا حتیاج به استدلال ندارد.

«لکنه یوضع فی ذلک العلم وضعا»

مصنف با این عبارت، اشاره به اصل موضوعی می کند.

ص: ۶۹۳

ترجمه: لکن این مبدأ «که باید اثبات شود و برهان بر آن اقامه شود» وضع و نهاده می شود «و پذیرفته می شود» در همان علمی که مورد بحث است به صورت وضع و قرار داد «یعنی بنا می گذاریم این مقدمه را بدون استدلال بپذیریم و به همین جهت می گوییم آن را اینگونه وضع می کنیم»

«و لا یکون له فی مرتبته فی ذلک العلم وسط»

ضمیر «له» به مبدأ بر می گردد. «وسط» اسم «لا یکون» است.

ترجمه: برای این مبدأ حد وسط وجود ندارد «نه اینکه اصلا حد وسطی وجود نداشته باشد بلکه حد وسط وجود ندارد» در مرتبه ای که در این علم پیدا کرده به عبارت دقت کنید که از آن به دست می آید که در خارجِ علم، ممکن است حد وسط داشته باشد یعنی در این باب از علم که مورد بحث است احتیاج به حد وسط ندارد اما در علم دیگر ممکن است حد وسط داشته باشد و در باب دیگر از همان علم هم ممکن است حد وسط داشته باشد و تعبیر مصنف، تعبیر جالبی است که دو مطلب را افاده کرد یعنی هم در علم دیگر ممکن است آن را اثبات کرد و هم در این علم ولی در باب دیگری ممکن است آن را اثبات کرد ولی در این باب از این علم اثبات نمی شود.

ترجمه: برای این مبدأ در مرتبه ای که در این علم دارد «یعنی در بحثی که در این باب می شود» وسطی نیست «بلکه وسطش یا در علم دیگر است یا در مرتبه دیگر از همین علم است»

«بل اما ان یکون وسطه فی علم قبله او معه»

بلکه وسط در علمی است که آن علم یا قبل از این علم است «یعنی ما فوق این علم است» یا همراه این علم است «مثلا استدلال بر یک مطلب در علم ریاضی را در علم ما فوقش که الهی است آورده می شود یا در علم طبیعی که علمِ همراه ریاضی است آورده می شود یا استدلالش در علم ریاضی در باب دیگر آورده می شود.

«او یکون وسطه فی ذلک العلم بعد تلک المرتبه کما ستعرف الحال فیه»

یا وسطِ آن در همین علم می آید ولی بعد از این مرتبه می آید مثل اینکه جسم مرکّب از ماده و هیولی است که این در مرتبه دیگری از علم الهی بحث می شود یا مثلا در مقاله اولی کتاب تحریر اقلیدس، قضیه ای وجود دارد و ادعا می کند این قضیه بدیهی است مرحوم خواجه می فرماید این قضیه بدیهی نیست و باید اثبات شود و می فرماید جای اثبات آن در اینجا نیست. اینجا این قضیه را بپذیر تا بعداً در جای خودش اثبات کنیم. اقلیدس ۲۸ قضیه می آورد بعد از قضیه ۲۸، مرحوم خواجه می فرماید الان وقت این است که آن قضیه ای را که می گفتم نظری است اثبات کنم و با ۸ بیان اثبات می کند که چون جای آن نبوده آن را پذیرفته «چون مقدماتی برای اثبات این قضیه لازم بود که بیان نشده بود ۲۸ قضیه بیان می کند که در لابلای این ۲۸ قضیه، مقدماتی که برای اثبات این قضیه لازم داشت را می گوید» و بعداً آن را اثبات می کند .

ترجمه: یا حد وسطِ این مبدأ در همین علم می آید و اثبات می شود بعد از این مرتبه ای که از آن مرتبه استفاده می کنیم «یعنی در باب دیگر و در مرتبه دیگر دلیلش را بیان می کنیم» و حالِ آن را خواهی یافت «که آیا در علم فوق باید مطرح شود یا در علم همراه یا در باب دیگر مطرح شود»

«و کلا القسمین من مبدأ البرهان»

هر دو قسم که گفته شد از مبدأ برهان است چه آن که حد وسط می خواهد چه آن که حد وسط نمی خواهد یعنی چه آن که به حسب علم خاصی مبدأ برهان است و چه آن که به حسب مطلق علم مبدأ برهان است.

سوال: چرا مصنف این مطلب را تکرار کرد. قانون مصنف این نیست که مطلب را تکرار کند و خلاصه گیری کند. چرا مصنف در اینجا خلاصه گیری می کند؟

جواب: مصنف این عبارت را آورده تا عبارت بعدی «و یتفقان...» را بیاورد. در عبارت بعدی به مطلبی اشاره می کند که آن مطلب یکی از فرق های بین برهان و جدل است.

مقدمه برهان، مقدمه ای صادق است اگر صادق نباشد نمی تواند مقدمه برهان قرار بگیرد اگر صادق است نقیضش حتما کاذب است نمی توان مقدمه ای را که مقدمه برهان است بگوییم صادق است مگر اینکه نقیضش را کاذب به حساب بیاوریم. همچنین اگر کسی خواست این برهان را مختل کند باید ثابت کند این مقدمه کاذب است.

آیا ممکن است یک مقدمه برهانی هم صادق شود و هم کاذب شود؟ به لحاظ واقع امکان ندارد.اما به لحاظ دیگران «یعنی اشخاص» چگونه است؟ یعنی آیا یک شخص می تواند بگوید من این را صادق می دانم و شخص دیگر بگوید من آن را کاذب می دانم؟ در جدل اینطور گفته می شود که یک شخص می گوید من این مطلب را صادق می دانم و قیاس جدلی را تشکیل می دهد دیگری می گوید من آن را کاذب می دانم و قیاس جدلی را تشکیل می دهد. قانون جدل همین است که مسلّم عند الخصم است نه اینکه مسلّم عند الکل باشد. زیرا یک قضیه ممکن است گاهی مسلّم عند الشخص باشد و گاهی مسلّم عند الکل باشد گاهی مسلّم عند البعض باشد.

تازه در اینجا به صدق و کذب آن کاری نداریم چون ممکن است کاذب باشد ولی نزد کسی مسلّم باشد و ممکن است صادق باشد ولی نزد کسی مسلّم نباشد. در جدل می توان گفت این مقدمه مسلّم و صادق نزد کسی است و مسلّم و صادق نزد کسی نیست چون در جدل به واقع کار نداریم بلکه به تسلیم عند الخصم کار داریم اما در برهان به واقع کار داریم و نمی توان گفت این مقدمه نزد فلان شخص صادق است و نزد فلان شخص کاذب است.

یا باید این مقدمه صادق باشد واقعاً که مقدمه برهان می شود. یا این مقدمه کاذب است که مقدمه برهان نمی شود بلکه مقدمه مغالطه می شود. پس در برهان اگر یک طرف نقیض، شان مبدأ برهان قرار دادن را داشت طرف دیگر، شان مبدأ برهان قرار دادن را ندارد یعنی نمی تواند به بهانه اینکه فلان شخص قبولش دارد مبدأ برهان قرار داد تا گفته شود فلان شخص قبولش دارد. قیاس ما، برهان نخواهد بود بلکه جدل می شود. پس اگر برهان، برهان باشد مقدمه آن باید واقعا صادق باشد. و اگر این قضیه را مبدأ قرار دادیم نقیضش چون کاذب است نمی تواند مبدأ برهان قرار داده شود بر خلاف جدل که قضیه ای را برای فلان شخص مبدأ قرار می دهیم و نقیضش را ممکن است برای شخص دیگر مبدأ قرار بدهیم. یعنی در جایی که پای قبول به میان می آید ممکن است مقدمه ای نسبی شود اما در برهان که پای واقع در میان است و به قبول کاری ندارد مقدمه، نسبی نیست چون اگر صادق است می تواند مقدمه برهان قرار بگیرد.

«و يتفقان فی ان کل واحد منهما احد طرفی النقیض بعینه»

هر یک از دو قسم مبدأ برهان در این مساله متفق اند که اگر مبدأ برهان شدند نقیض آنها مبدأ برهان نمی شود.

ترجمه: هر یک از این دو قسم مبدأ برهان، یکی از دو طرفِ معیَّنِ نقیض است «بعینه را به معنای معیّن ترجمه کردیم یعنی یکی از دو طرف نقیض به صورت معین، مبدأ برهان می شود نه اینکه یکی از دو طرف نقیض به صورت مردد مبدأ برهان شود»

«ولا یمکن ان یکون الآخر برهانیا»

طرف دیگر نمی تواند برهانی باشد یعنی اگر این طرف، برهانی است طرف دیگر کاذب است و برای مغالطه استفاده می شود.

«و یخالفان المقدمه الجدلیه بان الجدلیه و ان کانت احد طرفی النقیض فلیس بعینه علی ما علمت»

این دو قسم مبدأ برهان که این ما به الاشتراک را داشتند، ما به الاشتراک دیگری هم دارند و آن این است که با مقدمه جدلی مخالف اند چون مقدمه جدلی اینطور بود که هم خود مقدمه و هم نقیض مقدمه می توانست مقدمه قرار بگیرد.

ترجمه: این دو قسم مبدأ برهان با مقدمه جدلیه مخالفت دارند به اینکه مقدمه جدلیه ولو یکی از دو طرف نقیض است «چون یا این مقدمه را برای رد خصم می آوریم یا آن مقدمه را می آوریم» لکن احد طرفی النقیض معین نیست «چون گا هی ممکن است از این استفاده کنیم و گاهی ممکن است از آن استفاده کنیم. یعنی ملزم نیستم که فقط از این استفاده کنیم اما در برهان ملزم هستیم که فقط از آن قضیه صادق استفاده کنم»

ص: ۶۹۸

صفحه ۱۱۰ سطر ۱۳ قوله «و المقدمه»

نکته: ارتباط بین کلمات مصنف خیلی مهم است و نصف مطلب را شاید ارتباط بین کلمات مصنف روشن کند گاهی مطالب گسیخته از یکدیگرند ما باید ارتباط بین آنها را کشف کنیم.

مقدمه ای که ما مبدأ برهان قرار می دهیم و احتیاج به اثبات ندارد بر دو قسم بود:

۱ _ بعض مقدماتی که مبدأ برهان هستند به حسب علم مطلقا.

۲ _ بعض مقدماتی که مبدأ برهان هستند به حسب علم مّا.

این دو مقدمات، بدیهی بودند و احتیاج به اثبات نداشتند «البته بعضی از مقدماتی که مبدأ برهان به حسب علم مّا بود نظری بود ولی بعضی از آنها بدیهی بود» اگر ما از این قضایا استفاده کردیم اسم این قضایا چیست؟ می فرماید اسم این قضایا علوم متعارفه است یعنی به علومی گفته می شود که مبدأ برهان واقع می شوند و برای مبدأ برهان شدنشان احتیاج به اثبات و استدلال ندارند چه مبدأ برهان به حسب علم مّا باشند و چه مبدأ برهان به حسب علم مطلق باشند.

اما یک مقدماتی داریم که مبدأ برهان هستند ولی باید اثبات شوند ولی ما در ابتدای علم چون وقت اثبات آنها نرسیده آن ها را ثابت شده فرض می کنیم به امید اینکه در جای خودش اثبات شوند. اسم این مقدمات را چه می نامید؟ می فرماید اسم اینها را «وضع » می نامیم یعنی از آنها تعبیر به «قضیه وضعیه» می کنیم. وضع به معنای نهادن و فرض کردن است یعنی این قضایا را فرض می کنیم که صادق و کامل هستند لذا از آنها استفاده می کنیم به امید اینکه بعدا این فرض ما تبدیل به واقعیت می شود.

مصنف قسم اول را که عبارت از مبادی بدیهیه بود «علوم متعارفه» و «علوم الواجب قبولها» می نامد. و در کتاب اشارات نهج ۶ از این مقدمات تعبیر به «الواجب قبولها» می کند یعنی آن قضایایی که استدلال نمی خواهند و بدیهی می باشند در فطرت ما قرار داده شدند و واجب است آنها را قبول کنیم و الا منکر فطرت خواهیم شد.

در اینجا که اسم این نوع مقدمه را می برد و تعبیر به علومت متعارفه یا مقدمه ی الواجب قبولها است اشاره ای به تردید نمی کند اما در قسم دوم که مقدمه، مقدمه نظری است و باید اثبات شود و در اینجا اثبات نشده و از آن استفاده می شود تعبیر می کند به اینکه «گویا اسم این مقدمات، وضع است» در اینجا با تردید، اسم برای این مقدمات قرار می دهد علتش این است که در این قسم، اختلاف وجود دارد. البته ن ظر مصنف این است که اسم آن را وضع بگذاریم ولی دیگران اختلاف دارند و مصنف با این کلمه ای که دلالت بر تردید می کند بیان می کند که این مساله، اختلافی است.

توضیح عبارت

«و المقدمه التی هی مبدأ برهان و لا وسط لها البته و لا تکتسب من جهه غیر العقل فانها تسمی العلم المتعارف و المقدمه الواجب قبولها»

ترجمه: مقدمه ای که مبدأ برهان واقع می شود ولی اصلا وسط ندارد و نمی توا ن آن را کسب کرد از جهتی جز عقل، پس آن مقدمه نامیده می شود «العلم المتعارف و المقدمه الواجب قبولها».

ص: ۷۰۰

«لا- تکتسب من جهه غیر العقل»: مصنف این تعبیر را برای این آورد به خاطر اینکه اموری وجود دارد که می توان آنها را با حس درک کرد و قضایای حسیه درست کرد مصنف به اینها علوم متعارفه نمی گوید. علوم متعارفه عبارت از قضایایی هستند که اگر بخواهید آنها را اثبات کنید باید عقلاً اثبات کنید.

توضیح بیشتر: بعضی قضایا هستندکه اصلا اکتسابی نیستند اسم آنها را اکتسابی نمی گذاریم مثل قضایای اولیه نه بدیهی «مثل الکل اعظم من الجزء» یعنی قضایایی که تصور طرفین آنها کافی در تصدیق آنها است و احتیاج به وسط ندارند. بعضی از قضایا هم طوری هستند که کسب می شوند ولی از جهت عقل کسب می شوند مثل تجربیات که عقل برای آنها قیاس خفی می آورد یا در فطریات، قیاسی که در فطرت است را می آورد و اینها را ثابت می کند. اینگونه قضایا که اگر بخواهند کسب شوند با عقل کسب می شوند و اگر نخواهند کسب شوند کسبی نیستند به این قضایا «العلم المتعارف و المقدمه الواجب قبولها» می گوییم. اگر نظرش به همه مقدمات بود تعبیر به «علوم متعارفه» می کرد. همینطور تعبیر به «مقدمه» می کند که مفرد است اما اگر می گفت بعضی مقدمات اینگونه اند به صورت جمع می آورد.

نکته: این عبارت، قضایای حسی را خارج می کند چون قضایای جزئیه با حس ثابت می شوند. قضایای کلیه اگر بدیهی نباشند و بخواهند اثبات شوند از جهت غیر عقل اثبات نمی شوند بلکه از طریق عقل اثبات می شوند.

ص: ۷۰۱

«و اما كل شیء بعدها مما يلقن فی افتتاحات العلوم تلقينا ـ سواء كان حدا او مقدمه ـ ففی الظاهر انهم يسمونها و ضعا»

«كل شی» به معنای «كل مقدمه» ا ست.

«كل شی بعدها»: هر مقدمه ای كه بعد از اين مقدمه باشد. اين مطلب را خوانديد كه مقدمات بديهی در قياسات بكار می روند و اولين مقدمات هستند اما مقدمات نظری در قياسات بكار می روند ولی مقدمات بعدی هستند. سپس نتيجه را در قياسهای بعدی بكار ببريد. در قياس لازم نيست كه از مقدمات بديهی استفاده شود بلكه از مقدمات بديهی و نظری هر دو استفاده می شود. اما مقدمات بديهی قبل از مقدمات نظری اند چون گفته شده كه قياس را بايد با مقدمات بديهی شروع كنيد ونتيجه بگيريد سپس آن نتيجه را در قياسات ديگر بكار ببريد يا به صورت عكس گفتند كه قياسات نظری وقتی منحل می شوند بايد به بديهيات منتهی شوند اگر منتهی به بديهيات نشود و هر نظری به نظری منتهی متكی شود لازم می آيد كه علمی نداشته باشيم چون اين بی نهايت علم را بايد در ذهن خودمان حاضر كنيم تا بتوانيم نتيجه را بگيريم و بی نهايت را نمی توانيم در ذهن خودمان حاضر كنيم. پس بايد قضايای نظری را به قضايای بديهی منتهی كنيم نتيجه می گيريم كه قضايای بديهيه، اول اند يعنی اولين بار در قياس به كار می روند.اما قياسات بعدی از نظريات استفاده می كنند. از اينجا نتيجه گرفته می شود كه بديهيات هميشه قبل ازنظريات است لذا تعبير به «اما كل شیء بعدها» می كند يعنی هر قضيه ای كه بعد از اين قضايای بديهيه باشند يعنی نظری باشند ولی تلقين شوند نه اينكه مستدل شوند. يعنی به ما تلقين می شود كه اين قضيه را قبول كن و استدلالی نمی آورد. گاهی قضيه را می گويد و استدلال می آورد در اينصورت آن قضيه را قبول می كند اين را تلقين نمی گويند چون قضيه ای است كه در ذهن من آمده و اثبات شده و پذيرفتيم اما گاهی قضيه را به من تلقين می كند و می گويد اين قضيه را قبول كن در حالی كه استدلال نياورده. حال مصنف می فرمايد اگر اين قضيه تلقينی بعد از قضايای بديهيه باشد بايد به عنوان اينكه دليل آن بعد می آيد اصل مسلم پذيرفته شود. چنين قضيه ای را وضع می گويند. پس چنين قضايای دو قيد داشتند:

۱ ــ بعد از قضایای اولیه و بدیهیه هستند یعنی نظری اند و احتیاج به اثبات دارند.

۲ ــ این قضایا را اثبات نمی کنند بلکه تلقین می کنند و به ما می گویند این قضیه را قبول کن.

ترجمه: اما قضایایی که بعد از قضایای بدیهیه قرار گرفتند و جزء قضایای نظری به حساب می آیند ولی در ابتدای علوم تلقین می شوند «یعنی در ابتدای علوم هنوز خیلی از مقدماتی که مورد حاجت است اثبات نشدند در آن جا مقدماتی را تلقینا پذیرفت نه اثباتا» چه این مدقماتی ما باید اثباتش کنیم و با تلقین می پذیریم چه حد باشد برای مفردی که می خواهد تصور شود و چه مقدمه باشد برای قضیه ای که می خواهد اثبات شود.

«ففی الظاهر انهم یسمونها وضعا»: ظاهر این است که اینچنین مقدمه ای را وضع می نامند بیان کردیم که چرا قید ظاهر می آورد.

پس روشن شد مقدمه وضعی چه مقدمه ای است و روشن شد مقدمه متعارف چه نوع مقدمه ای است. مقدمه متعارف بدیهی است و مقدمه وضعی مقدمه ای است که وضعی می باشد و اثبات نشده اما تلقین شده چه این مقدمه، حد باشد چه این مقدمه، مقدمه باشد. از اینجا وارد در بحث حد می شود.

بیان فرق بین حد و مقدمه/ مبدأ برهان ۹۳/۰۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان فرق بین حد و مقدمه/ مبدأ برهان.

ص: ۷۰۳

«و الحد یخالف المقدمه التی یکلف المتعلم تسلیمها و لیست بینه بنفسها»(۱)

بحث در مبدأ برهان داشتیم و برهان را به دو قسم تقسیم کردیم:

۱ ــ مبدئی که بدیهی باشد که به این مصادره گفتیم.

۲ ــ مبدئی که بدیهی نیست ولی پذیرفته شده است. که به این وضع گفتیم.

البته نامگذاری این دو قسم به مصادره و وضع در وقتی است که در صدر علم که هنوز مطالب، اثبات نشده ما برهانی را ترتیب بدهیم و از اینچنین مبادی استفاده کنیم و الا در جاهایی که می رسیم و می بینیم این قضیه ثابت شده است از آن قضیه ی ثابت شده می توانیم استفاده کنیم بدون اینکه اسم آن را مصادره یا وضع یا اصول موضوع بنامیم. وقتی مطلب را توضیح می دادیم بحث را عام تر کردیم زیرا بحث ما در مبدأ برهان بود که مقدمه است اما بحث حدّ را هم اضافه کردیم. پس مطلب به این صورت است که بعضی از امور در ابتدای علم بدون استدلال یا بدون تعریف پذیرفته می شوند که به آنها مصادرات یا

وضع می گوییم و تعمیم دادیم که چه مقدمه باشد چه حد باشد «سواء کان حدا او مقدمه». مقدمه در تصدیق بکار می رود ولی حد در تصور بکار می رود. در این مساله، حد را با مقدمه شریک کردیم به اینکه هر دو می توانند در اول علم بیایند و متعلّم هر دو را قبول کند به اعتماد اینکه در آینده ثابت می شوند. یعنی هم حدّ را ابتدا قبول کند تا در آینده برای او روشن شود هم مقدمه ای که می خواهد در برهان استفاده شود را الان قبول کند تا بعداً اثبات شود. پس وجه شبهی بین مقدمه و حد گذاشته شد که توضیح داده شد.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۱۰، س۱۶، ط ذوی القربی.

مصنف از این جا می خواهد حد را با مقدمه مخالف کند و فرق آنها را بیان کند یعنی ابتدا مصنف حد را مخالف با مقدمه ی کذایی می کند «یعنی با مقدمه ای که بیِّن نیست و متعلّم باید بپذیرد» سپس آن را با مطلق مقدمات مخالف می کند.

مراد از مقدمه، قضیه خاصی است که در برهان به کار می رود همه قضیه ها را مقدمه نمی گویند وقتی این قضیه را به عنوان صغری یا کبری در قیاس به کار می برید به آن مقدمه می گویند.

مصنف ابتدا می فرماید مقدمات دو قسم اند:

۱ _ مقدماتی که بیّن و بدیهی نیستند ولی مخاطب و متعلّم موظف است که اینها را به منزله بدیهی بگیرد و بپذیرد.

۲ _ مقدماتی که بدیهی اند.

البته مقدمات نظری هم داریم که فعلا مورد بحث ما نیستند. ما درباره مبادی اولیه برهان بحث می کنیم. درست است که مقدمات نظری هم بعد از اینکه اثبات شدند می توانند مقدمه برهان قرار بگیرند ولی اینها مبادی اولیه نیستند. مبادی اولیه آنهایی هستند که در برهانهای اولی بکار می روند حال یا چون بدیهی اند و مبتنی بر چیزی نیستند آنها را در براهین اولی بکار می بریم یا چون اولِ علم هستیم و هنوز مطالب آن ثابت نشده و قضایا را نتوانستیم اثبات کنیم از قضایا به عنوان اصل موضوع یا وضع استفاده می کنیم.

نکته: در حدّ غالبا توجه می کنید که مرکب ناقص بکار می رود مثلا گفته می شود «الانسان حیوان ناطق» که حمل نمی شود بلکه توصیف می شود. یعنی «حیوان ناطق» یک قضیه نیست بلکه صفت و موصوف است و لذا مرکب ناقص است نه مرکب تام. بر خلاف مقدمه یا قضیه ای که مرکب تام است.

ص: ۷۰۵

بیان فرق:

فرق اول: مصنف می فرماید در قضایا یا مقدمات، نظر متکلم این است که چیزی را برای چیزی ثابت کند یعنی می خواهد محمولی را بر موضوعی صدق بدهد. اما در حدّ اینگونه نیست در حدّ می خواهد تصوری را در ذهن مخاطب ایجاد کند. نمی خواهد بیان کند که این متصوّر چه محمولی بر آن حمل می شود و چه محمولی حمل نمی شود. نظر در مقدمه این است که چیزی را برای چیزی اثبات کند و بگوید «عالم تغیّر دارد» ولی در حدّ لازم نیست بگوییم «حیوان، ناطق است» بحث ما این است که می خواهیم با آوردن این مرکبِ ناقص تصوری که در ذهن مخاطب حاصل نیست را ایجاد کنیم. این تمام فرق اولی است که مصنف بین این دو می گذارد و می گوید در حد شما چیزی اثبات نمی کنید بلکه تصوری را ایجاد می کنید بر خلاف مقدمه که در آنجا چیزی «یعنی محمولی» اثبات می شود و می گوید این شیء این محمول را دارد. دقت شود که ابتدا مصنف فرمود فرق است بین حد و مقدمه ای که بیّن نیست ولی متعلّم باید پذیرد و سپس گفت بین حد و مطلق مقدمه فرق است «تعبیر به مطلق قضیه نکرد چون مطلق قضیه با مطلق مقدمه فرق دارد.» سپس وقتی که مصنف خواست استدلال کند فرق بین حد و مطلق مقدمه را گفت.

در مطلق مقدمه، چیزی برای موضوع و محمول ثابت می شود اما در حدّ چیزی ثابت نمی شود بلکه تصوری در ذهن مخاطب ایجاد می شود.

ص: ۷۰۶

بنـده «اسـتاد» در ابتـدا گفتیم حـدّ، مرکب تقییـدی است. نوعـا هم اینگونه است که حـدّ، مرکب تقییـدی است اما مصـنف می فرماید گاهی حدّ، مرکب تام است یعنی شانیت مقدمه را دارد اما غرض این نیست که ما چیزی را برای چیزی اثبات کنیم بلکه غرض این است که تصوری را در ذهن مخاطب ایجاد کنیم در توضـیح اولی که دادیم چیزی برای چیزی ثابت نمی شـد یعنی مرکب تام نمی آمـد بلکه مرکبِ ناقصِ تقییـدی می آمد. در توضـیح دوم که دادیم چیزی ثابت شد ولی غرض، این نبود بلکه غرض، احضار صورت معنا در ذهن مخاطب بود. علی ای حال بین حـد و مقدمه فرق است به هر یک از دو صورت باشد. مثلا در جایی که اثبات است مصـنف اینگونه مثالی می زند «الوحده ما لاینقسم بالکم» یعنی وحدت چیزی است که از لحاظ مقدار تقسـیم نمی شود و تقسـیم مقـداری نـدارد. در این قضـیه، چیزی برای چیزی ثابت شده و مرکبش هم تامّ است ولی منظور این نیست که بخواهـد بیـان کنـد وحـدت، چه خاصـیتهایی دارد و یکی از خاصـیت هـایش این است که «لا ینقسم» است بلکه می خواهـد وحـدت را معنی کنـد تا چیزی از معنای وحـدت در ذهن مخاطب بیایـد. یعنی غرض، اثبات نیست بلکه ایجاد صورت شیء در ذهن مخاطب است.

توضیح عبارت

«والحد یخالف المقدمه التی یکلّف المتعلّم تسلیمها و لیست بیّنه بنفسها»

حـد مخالف اینگونه مقدمه ای است که متعلّم موظف می شود آن را قبول کند در حالی که بیِّن بنفسـها نیست. «این مقدمه ای که بیّن است را باید قبول کرد چون چیزی که بیّن است را نمی تواند قبول نکرد در اینجا مصـنف می فرماید بعضی از مقدمات هم هستند که بیّن نیستند ولی چون هنوز بیان نشدند شخص باید آنها را قبول کند تا بعداً در جای خودش بیان شود.

ص: ۷۰۷

مصنف مقدمه ای را که الان وقت اثباتش نیست مطرح می کند و می گوید ولو این مقدمه بیّن نیست و به خاطر بیّن نبودن، واجب القبول نیست ولی جون وقت اثباتش نیست واجب القبول است.

نکته: گاهی از اوقات ممکن است مطلبی به صورت کلی گفته شود ولی جزئیِ آن گفته نشود و به مخاطب واگذار کنند و مخاطب ممکن است به سمت جزئی نرود اما مصنف که عبارات دقیق می آورد می خواهد طوری بیان کند که مخاطب، هم متوجه جزئی وهم متوجه کلی شود لذا هم بیان می کند که همه مقدمات اینطورند هم بیان می کند که بعضی از مقدمات اینطور هستند. علت اینکه به دو صورت بیان کرده به خاطر این است که ما را متوجه کند که این بیان، اختصاص به یک قسم ندارد چه کلّی و چه جزئی باشد در هر دو این بیان وجود دارد چه مقدمه ای کذائی باشد چه مطلق مقدمه باشد.

ترجمه: حد، مخالف است با مقدمه ای که متعلّم، مکلف به تسلیم آن مقدمه است در حالی که آن مقدمه بیّن بنفسها نیست.

«بنفسها»: این قید به خاطر این آمده که وقتی مقدمه ای را مُستدَّل می کنید بیّن می شود ولی بیّن بنفسها نیست بلکه بیّن به وسیله دلیل است.

«بل یخالف کل مقدمه»

بلکه حد با هر مقدمه ای مخالف است.

«و ان کان الحد قد یقال علی هیئه مقدمه»

ولو اینکه حد، گاهی هیئت مقدمه به خودش می گیرد «یعنی مرکب تام می شود» ولی با وجود این با مقدمه فرق دارد.

ص: ۷۰۸

«مثلا کما لقائل ان یقول ان الوحده هی ما لا ینقسم بالکم»

این عبارت مثال برای جایی است که حدّ، هیئت مقدمه می گیرد و یک قضیه تام می شود.

ترجمه: مثلا قائلی در تعریف وحدت اینچنین می گوید که که این معنا کردن به صورت مقدمه «یعنی مرکب تام» است. پس فرق اول این است که غرض از حد بیان معنای شیء است و غرض از مقدمه، اثبات خصوصیتی برای شیء است.

توضیح مثال: ابتدا انقسام بالکم را توضیح بدهیم و آن این است که انقسام، گاهی در خارج است یعنی شی را در خارج، منقسم به ماده و صورت می کنیم و گاهی شیء موجود در ذهن را منقسم به جنس و فصل می کنیم. انقسام سومی هم وجود دارد که به آن، انقسام مقداری یا انقسام بالکم گفته می شود و آن، انقسامی است که در آن انقسام اجزاء با یکدیگر حقیقت واحده دارند و اجزاء با کل هم حقیقت واحده دارند مثلا خط را اگر تقسیم کنید چندین تکّه خط به وجود می آید این تکّه خطها رااگر با یکدیگر مقایسه کنیدمی بینید حقیقت همه آنها یکی است و اگر اینها را با کل مقایسه کنید می بینید حقیقت آنها یکی است وقتی تقسیم مقداری بر یک شیء وارد می کنید حقیقت آن شیء هم در اقسامش و هم در خودش و اقسامش باقی می ماند اما اگر جسمی را به ماده و صورت تقسیم کنید ماده وصورت از سنخ آن شیء و آن جسم نیستند اگر چه سازنده جسم هستند.

ص: ۷۰۹

حال اگر بخواهید «وحدت» را تعریف کنید گاهی به جنس و فصلش تعریف می کنید پس وحدت را تقسیم به جنس و فصلش کردید. ممکن است به ماده وصورت تفسیرنکنید چون ماده و صورت ندارد اما به جنس و فصل تفسیر کنید ولی این تفسیر و تقسیم، در واقع تقسیم به بالکم کرد عدد ۲ را می توان تقسیم به بالکم کرد اما واحد را نمی توان تقسیم به بالکم کرد وحدت را هم نمی توان تقسیم به بالکم کرد تمام اعداد تقسیم به بالکم را می پذیرند فقط عدد یک تقسیم را نمی پذیرند چون اگر بخواهید در واحد تقسیم به بالکم کنید معنایش این است که باید اجزایش از یک سنخ باشد اولاً و اجزاء با کل از یک سنخ باشند ثانیاً، در حالی که این، امکان ندارد معلوم می شود که واحد نیست. اگر توانستید واحد را تقسیم به دو قسم کنید که از سنخ خودش باشد معلوم می شود که واحد نیست. واحد را نمی توان تقسیم به بالکم کرد اگر چه می توان تقسیم به جنس و فصل کرد یعنی برای واحد و وحدت، تعریف آورده می شود یعنی تقسیم، تعدد آور است ولی این طوری نیست که تعدد را بپذیرد لذا تقسیم به بالکم ممکن نیست.

«و وجه المخالفه ان الغرض لیس ان لیس علی الوحده محمول ما»

وجه مخالفت این است که غرض این نیست که بر وحدت، محمولی را مترتب کنیم.

در مقدمه اینطور است که لازم است بر موضوع، محمول مّا حمل شود ولی در حد اینطور نیست که بر موضوعِ آن حد، محمولش حمل شود ما فقط می خواهیم محدود را در ذهن مخاطب ایجاد کنیم.

ص: ۷۱۰

«ان يُصدَّق» هم می توان خواند به این معنی که غرض این نیست که بر وحدت محمول ما تصدیق شود.

«بل ان یتصوّر معنی اسم الوحده او معنی ذات الوحده»

بلکه غرض از آوردن این تعریف این است که آورده شود معنای اسم وحدت «اگر تعریف ما، شرح الاسمی است» یا معنای ذات وحدت اگر تعریف ما حقیقتی است». در تعریف شرح الاسمی، لفظ را تفسیر می کنند اما در تعریف حقیقی، ذات را تعریف می کنند.

«لا انها هل هی کذا او لیست کذا»

غرض ما این نیست که چیزی را به وحدت نسبت دهیم یا چیزی از وحدت را سلب کنیم.

تا اینجا معلوم شد که وحدت را به حد تعریف کردیم نه به قضیه و مقدمه، لذا حدّ با مقدمه فرق کرد.

«ثم لا سبیل الی تلقین ذلک الا بقول یقال علی هیئه المقدمه»

با وجود اینکه در حدّ نخواستیم چیزی را برای چیزی اثبات کنیم چرا آن را به صورت قضیه آوردیم؟ می فرماید چون راهی نداشتیم جز اینکه به صورت مقدمه بیاوریم.

ترجمه: راهی نبود که این تعریف را تلقین کنیم «تلقین یعنی القاء به ذهن مخاطب بدون اثبات» مگر به صورت مقدمه«مقدمه یعنی به صورت موضوع ومحمول گفته شود یعنی به صورت مرکب تام خبری باشد»

«و لایکون فی ذلک منازعه البته»

«فی ذلک»: در این که می توانیم حد را به صورت هیئه مقدمه بیاوریم نزاعی نیست هر کس هر طور که بخواهد می تواند تعریف کند یکی با توصیف تعریف می کند و یکی با خبر تعریف می کند و یکی با اضافه تعریف می کند. کسی ملزم نیست که یک نحو خاصی را در تعریف تعقیب کند.

ص: ۷۱۱

گفتیم حد با مقدمه فرق می کند ولی اگر کسی خواست حد را به صورت مقدمه بیاورد نزاعی نیست و اشکالی ندارد.

«لان لکل حد ان یوضع له کل اسم»

برای هر حدی می توان هر اسمی آورد یعنی می توانیم به هر عبارتی که خواستیم بیاوریم. اگر خواستیم به عبارت مقدمه می آوریم و اگر خواستیم به عبارت ترکیب تقییدی می آوریم که ترکیب خبری و تام نباشد.

«انما تقع المنازعه فی الحدود ـ ان وقعت ـ»

«ان وقعت»: یعنی «ان وقعت المنازعه» یعنی اگر منازعه ای باشد زیرا گاهی منازعه نیست و امر مسلمی است که خصم آن را قبول می کند.

مصنف می فرماید اگر منازعه واقع شود در این نیست که چرا حد را به صورت مرکب تام آوردید و به عبارت دیگر منازعه در این نیست که آیا این مطلب قابل تصدیق است یا قابل تکذیب است. تصدیق و تکذیب برای مقدمه است نزاع در این است که این مطلب، خطا است یا صواب است. صدق و کذب در باب تصدیقات مطرح است نه در باب حدّ، آنچه که در باب حد مطرح است خطا و صواب است.

ترجمه: اگر منازعه واقع شود منازعه در معنای تصدیق نیست بلکه در خطا منازعه می شود اگر خطایی در تصور واقع شود. در اینصورت بحث می شود که آیا این خطا هست یا نیست. اگر خطایی در تصور راه پیدا کرده باشد آن خطا را می گیرند و بیان نمی کنند که چرا تصدیق کردی یا نکردی.

ص: ۷۱۲

«و اما المقدمه فانما تورد لیقرر بها التصدیق لا التصور»

مقدمه را ذکر می کنند تا تصدیق به وسیله آن تقریر و تثبیت در ذهن مخاطب حاصل شود نه تصور.

تا اینجا فرق اول بین حد و مطلق مقدمه معلوم شد.

«ثم ان المقدمه الوضعیه تختص دون الحد باسم آخر و هو الاصل الموضوع»

مصنف از اینجا فرق دوم را بیان می کند که آن فرق تقریباً فرق لفظی است. می گوید مقدمه وضعیه «یعنی مقدمه ای را که نهادیم و پذیرفتیم و هنوز دلیلش را نگفتیم» به آن، اصلِ موضوع هم می گویند اما به حدّ که مقدمه نیست. اصل موضوع نمی گویند اگرچه وضع، گفته می شود. چون «اصلِ موضوع» به معنای نهاده شده است و در نهاده شدن، ایجاب و سلب باید باشد لذا در جایی که سلب و ایجاب نیست. اصل موضوع گفته نمی شود اگر چه وضع گفته می شود.

ترجمه: مقدمه ای که وضع شده «و بدون استدلال پذیرفته شده» اختصاص به اسم دیگر پیدا کرده ولی حد، اسم دیگر ندارد «یعنی مقدمه وضعیه غیر از حدّ، اسم دیگری هم دارد اما حد، فقط اسم اول را دارد که وضع است» آن اسم دومی که برای مقدمه وضعیه وجود دارد اصلِ موضوع است. «یعنی به مقدمه وضعیه می توان وضع و می توان اصل موضوع گفت اما به حد فقط باید وضع گفت و نمی توان اصل موضوع گفت.

«و الحد وضع و لیس اصلا موضوعا لانه لا ایجاب فیه و لا سلب»

ص: ۷۱۳

چرا اصل موضوع در حدّ گفته نمی شود؟ چون در حدّ ایجاب و سلب نیست و در اصل موضوع چیزی نهاده شده است. پس حدّ را اصل موضوع نمی گوییم.

اختلاف اقوال در نامگذاری دو مقدمه/ مبدأ برهان ۹۳/۰۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اختلاف اقوال در نامگذاری دو مقدمه/ مبدأ برهان.

«و قوم یسمون الاصل الموضوع بالمصادره»(۱)

بحث در مبادی برهان داشتیم و مبادی برهان را به بدیهیات و کسبیات تقسیم کردیم و کسبیات را هم تقسیم کردیم به آنهایی که کسب شدند و مورد قبول واقع شدند و آنهایی که کسب نشدند و منتظر کسب آنها هستیم. اسمِ آنهایی که کسب نشدند و منتظر کسب آنها هستیم را وضع یا اصل موضوع گذاشتیم آنهایی که احتیاج به کسب نداشتند اسم آنها را علوم متعارفه گذاشتیم سپس بحث را ادامه دادیم و گفتیم گاهی حد در ابتدای علم مطرح می شود یا مطلبی که احتیاج به حد دارد، بدون حد گفته می شود و پذیرفته می شود. اینچنین نیست که تنها مقدمه برهان به عنوان اصل موضوع پذیرفته شود. حد هم گاهی اینچنین است. سپس فرق بین حد و مقدمه را ذکر کردیم اما الان وارد نقل اقوالی می شویم که در این نامگذاری ها وجود دارد.

ما چه مقدمه ای را که وضع شده باشد و چه حد، هر دو را وضع می نامیم یعنی مقدمه ای که هنوز استدلال آن نیامده و منتظر هستیم که در جای خودش استدلال کنیم یا حدّی که هنوز تبین کامل آن نیامده و منتظر هستیم در جای خودش تبیین کامل کنیم گاهی این را در ابتدای علوم بدون تبیین کامل می پذیریم. اسم این را وضع گذاشتیم. مصنف می فرماید به مقدمه ای که در ابتدای علوم پذیرفته می شود اصل موضوع هم می گوییم ولی به حدّ فقط لفظ وضع را اطلاق می کنیم. یعنی فرق دومی که بین حد و مقدمه وجود داشت این بود که بر مقدمه، وضع و اصل موضوع هر دو اطلاق می شود اما بر حدّ، فقط وضع اطلاق می شود. علتش هم اشاره شد که مصنف فرمود چون در حد ایجاب و سلب وجود ندارد پس اسم اصل موضوع در آنجا نیست بلکه فقط وضع است. اصل موضوع به جایی گفته می شود که در آن ایجاب و سلب، و صدق و کذب راه داشته باشد. در قضیه که از آن تعبیر به مقدمه می کنیم ایجاب و سلب، و صدق و کذب وجود دارد پس جای این نام «یعنی اصل الموضوع» هست، اما در حدّ، ایجاب و سلب، و صدق و کذب نداریم. قبلا گفتیم اگر چه حد گاهی به صورت قضیه آورده می شود ولی در حقیقت به صورت قضیه و مقدمه نیست لذا در آن، ایجاب و سلب بکار نرفته و صدق و کذب تصور نمی شود به این جهت اسم آن را اصل موضوع نمی گذاریم بلکه اسم آن را وضع می گذاریم.

ص: ۷۱۴

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۱۱، س۸، ط ذوی القربی.

حال مصنف می فرماید گروهی اصل موضوع را مصادره هم می نامند مثل اینکه مقدمه ای که قرار است بعداً ثابت شود سه

اسم دارد:

۱ _ اصل موضوع

۲ _ مصادره

۳ _ وضع.

گروه دیگر به این صورت عمل کردند و گفتند اصول موضوعه را به دو قسم تقسیم می کنیم. اصول موضوعه، مقدماتی هستند که متعلّم در ابتدا آن مقدمات را می پذیرد به امید اینکه در آینده آنها را اثبات کند. این اصل موضوع را به دو قسم تقسیم می کنند:

۱ _ مقدماتی که به آسانی پذیرفته می شوند و در نتیجه متعلّم در آن شک و حالت انکار ندارد یعنی نه شک به این مقدمه دارد و نه حالت انکار دارد بله آن را پذیرفته ولی اگر به او گفته شود که استدلال کن، نمی تواند استدلال بیاورد زیرا که استدلال آن، هنوز نیامده است. یعنی به نظر می رسد که بدیهی می باشد درحالی که بدیهی نیست و باید در جای خودش اثبات شود ولی الان متعلّم آن را پذیرفته نه به خاطر اینکه به معلّم خوش بین باشد بلکه گویا در ذهنش جا افتاده چون پذیرفتنش آسان بوده.

۲ _ اصل موضوعی که پذیرفتن آن سخت است و نیاز به استدلال دارد و در ذهن متعلّم شک و حالت انکار وجود دارد و معلّم را ضامن می کند و می گوید دلیل آن را باید رد آینده بیاوری. متعلّم به معلم به این صورت می گوید که من این مطلب را الان می پذیرم ولی باید دلیل آن را در آینده بیاوری.

نکته: ابتدا هر دو صورت را اصل موضوع نامیدیم بعدا که تقسیم می کنیم قسم اول را دوباره اصل موضوع می نامیم. چون هر دو صورت اصل موضوع نامیده شدند اگرموکّداً قسم اول را اصل موضوع بنامیم معنایش این است که بار دیگر این قسم را اصل موضوع نامیدیم. یکبار به عنوان اینکه «اصل موضوع» اسمی مشترک است و یکبار به عنوان اینکه «اصل موضوع» اسمی مختص است. پس به هر دو نوع می توان اصل موضوع گفت ولی اطلاق اصل موضوع بر نوع اول رایج تر است چون کانّه دوبار آن را تاکید کردیم و اسمش را اصل موضوع گذاشتیم.

نکته: اگر «اصل موضوع» گفته شود و به طور صحیح تبیین نشود که مراد ما چه می باشد منصرف به قسم اول می شود چون اصل موضوع در قسم اول ظاهر است لذا این اطلاق منصرف به آن ظاهر می شود و الا اصل موضوع در هر دو قسم، اطلاقش اطلاق حقیقی است و در هیچکدام مجازی نیست. اصطلاح ما، هر دو را اصل موضوع قرار داده است.

توضیح عبارت

«و قوم یسمون الاصل الموضوع بالمصادره»

قومی، اصل موضوع را با مصادره یکی قرار می دهند.

علوم متعارفه، علوم بدیهیه هستند که اصلا احتیاج به اثبات و استدلال ندارند از این که بگذریم علوم دیگر پیش می آید که احتیاج به اثبات و استدلال دارند آنهایی که استدلال بر آنها می کنیم علوم کسبیه هستند اما آنهایی که استدلال بر آنها نمی کنیم ما تا الان گفتیم اسم آنها اصل موضوع است.

ص: ۷۱۶

این قوم گفتند اصل موضوع همان مصادره است یعنی مصادره و اصل موضوع را یکی گرفتند.

نکته: چون این گونه مقدمات در صدر علم بحث می شود به آنها مصادره می گویند. البته مصادره به مقدمه بدیهی هم گفته می شود. این مطلب را قبلاـ اشاره کردیم علی الخصوص در علوم ریاضی مصادرات بر علوم بدیهیه که در ریاضی بدیهی هستند اطلاق میشود.

مقالات ۱۳ گانه تحریر اقلیدس را اگرملاحظه کنید در بعضی مقالات، صدر مشترک دارند ولی بعضی مقالات، صدر مختص دارند. در این «صدر» مطالبی را ذکر میکنند که تمام آن مطالب را مصادره می نامند و همه آنها هم بدیهی اند فقط آنها را بیان می کند مثلا بین دو نقطه می توان فقط یک خط مستقیم کشید و توضیح آن را نمی دهد چون جزء بدیهیات است ولی بدیهیات علم هندسه است نه اینکه جزء بدیهیات همه علوم باشد.

اما این قوم مصادره را موافق با اصل موضوع می گیرند. اصل موضوع، قضیه بدیهیه نیست بلکه قضیه ای است که استدلال آن هنوز نیامده و بعداً می آید. پس این گروه مصادره را بدیهی نمی دانند. مصادره بر بدیهی اطلاق می شود ولی بدیهی در این علم ریاضی است اما این قوم، مصادره را بر بدیهی اطلاق نکردند بله مصادره را مساوی با اصل موضوع گرفتند که اصل موضوع از بدیهیات نیست.

«و قوم یقسّمون الاصل الموضوع الی مقبول بالمساهله و لیس فی نفس المتعلم رای یخالفه»

ص: ۷۱۷

قومی، اصل موضوع را تقسیم می کنند به قضیه ای که مقبول است به آسانی «یعنی به آسانی پذیرفته می شود» و در نتیجه اگر چیزی به آسانی قبول شود متعلّم هم به آسانی آن را قبول می کند و وقتی آن را قبول کرد در نفس متعلّم، رایی مخالف با این اصل موضوع وجود ندارد. آن را قبول می کند به صورتی که حتی انتظار اینکه بعداً استدلالش بیاید را ندارد. بله می داند که استدلالش بعداً می آید ولی اگر نیامد معلّم را بعداً ضامن نمی داند چون رای مخالف ندارد و رایش موافق با این است.

«و یخصونه مره اخری باسم الاصل الموضوع»

اختصاص می دهند اینچنین اصل موضوع را بار دیگری به اسم اصل موضوع. اینکه تعبیر به «مره اخری» کرد به خاطر این است که مرتبه اول اسم اصل موضوع بر هر دو قسم گذاشتنتد ولی مرتبه دوم به خود این صورت، اصل موضوع اطلاق کردند.

«و الی متوقّف فیه بحسب ضمان المعلم بیانه فی وقته»

«بیانه» مفعول ضمان است.

«الی متوقف» عطف بر مقبول است. یعنی به دو قسم تقسیم کردند یک قسم، مقبول است یک قسم، متوقف فیه است.

چرا متعلم در آن توقف کرده؟ چون رای مخالف داشته و استدلالی هم آورده نشده تا از آن رای مخالف، دست بر دارد بلکه معلم را ضامن کرده که بعداً استدلال را بیاورد.

«بحسب ضمان المعلم»: اینکه متعلّم، معلم را ضامن کرده یا خود معلم ضامن شده باشد فرقی ندارد اما عبارت مصنف می فهماند که خود معلم، ضامن شده است.

ص: ۷۱۸

به خاطر ضمان معلم، این شخص متوقف شده و گفته دلیل بیاید تا ببینیم حکم چیست؟ آیا رای من صحیح است یا رای معلم صحیحی است زیرا در این مساله با معلم اختلاف دارد.

ترجمه: اصل موضوع تقسیم می شود به «متوقف فیه» به خاطر اینکه معلم بیان این شیء را در وقت خودش ضمانت کرده «لذا متعلم هم در این بیان توقف کرده تا وقتی که وقت ضمان معلم برسد که برای متعلم روشن شود»

«و فی نفس المتعلم رای یخالفه»

در قسم دوم، متعلم، رای مخالف با این اصل موضوع دارد لذا منتظر است که دلیل را از معلم بشنود.

صفحه ۱۱۱ سطر ۱۰ قوله «و ربما»

ما تا الان گفتیم وضع، اسم است برای مقدمه ای که بدون دلیل مقبول بشود و بعدا با دلیل مقبول شود. پس کانّه مقدمه ای که صادق است متصف به وضع می کنیم یا مقدمه ای که ادعای صدق آن را داریم. متصف به وضع می کنیم اما این گروهی که الان می خواهیم قولشان را بیان کنیم گفتند: وضع به مقدمه ای گفته می شود که متعلّم با انکار، آن را پذیرفته ولی در ذهنش رای مخالف دارد. آن را تصدیق می کند ولی ممکن است در آینده دلیل اقامه نشود و آن را تکذیب کند. تصدیقی است که جزم ندارد.

ما گفتیم مطلق تصدیقاتی که هنوز دلیل آنها نیامده را وضع می گویند ولی این گروه می گویند به هر اصل موضوعی که در آن تصدیق است ولی متعلّم با آن مخالفت دارد وضع گفته می شود نه اینکه به مطلق اصل موضوع وضع بگوییم.

ص: ۷۱۹

توضیح عبارت

«و ربما قالوا وضع لکل اصل موضوع فیه تصدیق ما ـ کان اولیا او غیر اولی ـ »

ضمیر «کان» در «کان اولیا» به تصدیق یا اصل موضوع هر دو بر می گردد.

چه بسا وضع به هر اصل موضوعی اطلاق شده که در آن تصدیقی شده باشد چه بدیهی باشد چه غیر بدیهی باشد.

«کان فی نفس المتعلم ما یخالفه او لم یکن»

در نفس متعلم رای مخالف وجود داشته باشد یا نداشته باشد به همه اینها وضع گفته می شود.

مصنف به اوّلی، وضع نمی گفت بلکه تعبیر به علوم متعارفه می کرد اما بعضی به هر ۴ صورت وضع گفتند و آن ۴ صورت عبارتند از اولی باشد یا غیر اولی باشد و هر کدام از این دو در ذهن مخاطب ما یخالف وجود داشته باشد یا نداشته باشد.

«و ربما سمّی فی التعلیم الاول باسم الوضع کلّ رای یخالف ظاهر الحق یقال باللسان دون العقل مثل قول من قال ان الکل واحد»

در تعلیم اول که کتاب منطقی ارسطو است به هر رأیی که با حق مخالف است اسم وضع گفته می شود.

بیان مثال: مجموعه ای را ملاحظه کنید که مرکب از اجزاء است. شخصی اگر این گونه ادعا کند «این، یک مجموعه است» این صحیح است و مشکلی ندارد زیرا اشیایی که کنار هم جمع شدند یک مجموعه می سازند اما اگر بگوید «این، مجموع واحد است» صحیح نیست زیرا مجموعه، به کثیری که کنار هم جمع شدند گفته می شود پس بر مجموعه، اطلاق واحد می کند. این، قضیه ای باطل است که به زبان گفته می شود. اسم این قضیه در منطق وضع گذاشته شده است.

ص: ۷۲۰

ترجمه: اسم وضع را نهادند به هر رأیی که با ظاهر حق مخالف باشد «یعنی توجیه بردار نباشد» که این حرف را گوینده با زبان می گوید نه با عقل «یعنی خودش هم این را قبول ندارد» مثل قول کسی که می گوید مجموعه، یکی است «مراد از کل، کل افرادی نیست که کلِ احد احد یا کلِ واحد واحد شود چون اگر مراد از کل، این کل باشد اشکالی ندارد بلکه مراد، کل مجموعی است که همه با هم جمع هستند و نمی گوید یک مجموعه است بلکه می گوید آن مجموعه، یکی است»

یک جمله ای که حق است ظاهرش دلالتی دارد و ممکن است باطنی هم داشته باشد حال اگر ما یک قضیه بگوییم که با باطن آن حق بسازد ولی با ظاهرش نسازد به آن وضع گفته نمی شود بلکه قضیه ای که با ظاهر نسازد وضع گفته می شود.

«و انه لا حرکه»

مثال دوم است یعنی به زبان می گوید حرکتی در جهان وجود ندارد هر چه در جهان وجود دارد در جای خودش ثابت است. شخصی که این جمله را می گوید بر خلاف واقع حرف می زند پس کلامش، اصل موضوع یا وضع می شود بنابراین جایی که شخصی حرفی بزند که خودش معنای آن حرف را قبول نداشته باشد ارسطو بر آن اطلاق وضع می کند.

صفحه ۱۱۱ سطر ۱۵ قوله «و ربما قصر»

مطلب بعدی این است که قضایای اولی قضایایی هستند که با تصور موضوع و محمولشان، تصدیق می شوند. یعنی چنان بدیهی اند که برای تصدیقشان کافی است که موضع و محمول را تصور کنید. در چنین قضایایی جای شک نیست ولی در عین حال می بینیم بعضی شک می کنند حال یا شک می کند و انکار هم می کند یا شک می کند و اثبات می کند. همین شکی که می کند مورد بحث ما است که چرا شک می کند و قبول نمی کند.

سوال: این بحث چه ربطی به بحث ما دارد؟ بحث ما در اصل موضوع است. بحث در این نیست که چه کسی این قضیه را قبول دارد یا شک دارد.

جواب: مصنف می فرماید این بحث را به این جهت مطرح کردیم که یک قضیه بدیهی وقتی به افراد اطلاع داده می شود و همه می پذیرند به آنها علوم متعارفه و بدیهیه گفته می شود ولی وقتی این قضیه بدیهی به این شخص گفته شد و به هر جهتی نپذیرد نسبت به آن شخص، اصل موضوع می شود. لذا از این جهت مرتبط به بحث ما می شود.

اما چه اتفاقی می افتد که این شخص، قضیه اوّلی را که همه می پذیرند او نمی پذیرد چند جهت ذکر می کنند:

جهت اول: قصور در فطرت دارد یعنی جذب مطالب در او به سختی انجام می شود. ذهن او مطالب را نمی گیرد و این چند عامل دارد:

عامل اول: به خاطر نقصی است که حادث شده.

عامل دوم: یا به خاطر این است که حادثِ مرضی دارد.

عامل سوم: یا به خاطر حادث سنّی است مثلا سن او بالا رفته یا سن او کوچک است.

عامل چهارم: یا به خاطر این است که فطرتش را با یک مقبولاتی مزیّن کرده که آن مقبولات هم باطل اند سپس مطلبی را ملاحظه می کند که با این مقبولاتش ناسازگار است با اینکه مطلب، بدیهی است ولی آ ن مطلب بدیهی را رد می کند تا مقبولاتش دست نخورده باقی بماند. اسم این مطلب را اصول موضوعه می گذاریم نسبت به این شخصی که آن را انکار می کند.

ص: ۷۲۲

جهت دوم: گاهی ما تقصیر داریم و قضیه اولیه را با مقدماتِ سخت یا با الفاظ سخت به مخاطب القاء می کنیم چون نمی تواند به طور کامل اطراف قضیه را تصور کند تا بعداً آن را تصدیق کند. گاهی از اوقات ما سخت بیان نمی کنیم ولی خود مطلب، سخت است و لذا مخاطب متوجه آن نمی شود. اگر مخاطب آن را متوجه نشد و قبول واقعی نکرد قبول ظاهری می کند تا بحث ادامه پیدا کند در این صورت این قضیه نزد ا و از اصول موضوعه است.

توضیح عبارت

«و ربما قصر المتعلم تصور الاولیات فی العقل اولیه»

متعلم نمی تواند اولیات را تصور کند.

«اولیه» مربوط به «تصور» است یعنی با اینکه قضیه، قضیه اولی است ولی او نمی تواند در عقل آن قضیه را اولیهً تصور کند و قهراً منکر آن می شود و دنبال دلیلش می گردد.

«فتصیر الاولیات بالقیاس الیه اوضاعا»

ما گفتیم اولیات را علوم متعارفه می نامیم و اصل موضوعه یا وضع نمی نامیم ولی نسبت به اینگونه افراد اولیات، موضوع می شوند.

«و ذلک اما لنقص فی فطرته اصلی او حادث مرضی او سنی»

چرا قصور در تصور و تعلّم دارد؟ با این عبارت بیان می کند.

«ذلک»: قصور در تصور و تعلم

ترجمه: این قصور در تصور و تعلم یا به خاطر نقصی در فطرت اصلیش بوده است یا نقصی حادث شده «طبق این معنی، لفظ ـ حادث ـ را عطف بر ـ فطرته ـ گرفتیم ممکن است کسی لفظ ـ حادث ـ را عطف بر ـ اصلی ـ بگیرد و اینطور بگوید: نقصی در فطرتش بوده چه نقصل اصلی باشد چه نقص حادث باشد» که این نقص حادث شده به یکی از این سه قسم است:

قسم اول این است که به خاطر مرض، حادث شده.

قسم دوم این است که سن او بالارفته و فراموشی یا کُندی درک برای او عارض شده و نمی تواند درک کند یا سن او کم است که کندی درک به لحاظ سنش دارد.

«او لتشوش من فطرته بآراء مقبوله او مشهوره»

قسم سوم این است که فطرتش را به آراء مشهوره و مقبوله متشوش کرده و به هم ریخته و فطرت سالم باقی نگذاشته است. مثلا آراء فاسده را خوانده و ذهنش به این آراء فاسده عادت کرده حال اگر یک جمله بدیهی در اختیارش قرار بدهی نمی پذیرد.

ترجمه: یا فطرتش مشوش شده به آراء مقبوله یا مشهوره.

«یلزم بها رد الاولی لئلا ینتج نقیضها»

ضمیر «نقیضها» به آراء مقبوله و مشهور بر می گردد.

آرائی که لازم می آید به خاطر آن آراء مطلب اول را رد کند «مطلب اول همان چیزی است که در فطرت خودش دارد» تا نقیض این آراء مقبوله یا مشهوره را نتیجه نگیرد.

تا اینجا یک عامل برای اینکه شخص متعلّم اولیات را قبول نکند گفته شد و آن هم نقض فطرت بود.

عوامل قبول نکردن اولیات از طرف متعلم/ مبدا برهان ۹۳/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عوامل قبول نکردن اولیات از طرف متعلم/ مبدا برهان.

«و ربما کان اللفظ غیر مفهوم فیحتاج ان یبدل او یکون المعنی غامضاً لا یفهم»(۱)

ص: ۷۲۴

۱- (۱)الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۱۱، س۱۷، ط ذوی القربی.

بحث در مبدأ برهان بود مبادی را به دو قسم تقسیم کردیم بعدا به مناسبت این تقسیم وارد بحث در اصل موضوع و علم متعارف شدیم و اشاره ای هم به مصادره داشتیم یعنی سه اصطلاح مطرح شد:

۱ ــ علم متعارف.

۲ _ اصل موضوع.

۳ _ مصادره.

علم متعارف عبارت از قضیه بدیهیه بود. اصل موضوع عبارت از قضیه ای بود که بدیهی نیست و نیاز به استدلال دارد ولی متعلّم به خاطر خوش بینی به معلّم آن قضیه را قبول می کند و دلیلی مطالبه نمی کند مصادره عبارتست از قضیه ای که بدیهی نیست و دلیل می خواهد و متعلّم به معلّم خوش بین نیست و دلیل مطالبه می کند گاهی از اوقات هم بر خلاف نظر معلّم نظر دارد و تا معلّم دلیل نیاورد قانع نمی شود پس مصادره با انکار همراه است و اصل موضوع با قبول همراه است و هر دو اینچنین هستند که بدیهی نیستند و دلیل لازم دارند ولی علم متعارف با هر دو متفاوت است زیرا که قضیه ای بدیهی است. ولی آن دو تای دیگر نظری است.

سپس به این مطلب رسیدیم که متعلّم گاهی قضیه بدیهی را که باید بداههً تصور کند تصور نمی کند. قضیه، بدیهی است ولی نزد او بداهت ندارد ذهنش از تصور اولیات قاصر می شود و نمی تواند اولیات را اولیهً تصور کند در اینصورت به دنبال این می گردد که این اولیات را کسباً تصور کند نه اوّلیتاً. گفتیم در این صورت حتی قضایای اوّلی که ما اسم را علوم متعارف گذاشتیم نسبت به این شخص، اصل موضوع یا شاید هم مصادره می شود. زیرا اگر قبول کرد اصل موضوع می شود و اگر انکار کرد مصادره می شود اما به چه دلیل این اتفاق می افتد و ذهن این متعلّم نمی تواند این امر بدیهی را قبول کند؟ عواملی ذکر شده:

ص: ۷۲۵

عامل اول: نقص فطری دارد که این بر دو قسم است:

قسم اول: آسیب خلقتی بر او وارد شده بدون اختیار خودش حال آن آسیب ممکن است مریضی بوده یا کهولت سن بوده یا صغیر است که نقص فطری کودک، ابتدایی است و نقص فطری پیر، عارضی است.

قسم دوم: آسیبی بر او با اختیار وارد شده و آن این است که این شخص با آرائی که باطل اند خو گرفته است با اینکه این آراء مشهورند یا در یک علمی مطرح هستند ولی آراء باطل اند و ذهن او با این آراء باطله انس گرفته و نمی تواند آن آراء باطله را رها کند به این جهت بدیهیاتی را که مقابل آن آراء هستند نمی پذیرد چون می بینید اگر آن بدیهیات را بپیذیرد باید دست از آن آراء خودش بر دارد در حالی که آن آراء در ذهنش رسوخ کردند و او نمی تواند دست از این آراء بردارد لذا برای دفاع از آن آراء، منکر بدیهی می شود یا بدیهی در ذهن او نمی آید و ذهنش منکر بدیهی می شود شاید هم بدون اختیار منکر آن شود ولی مقدماتش را ختیاراً فراهم کرده است. تا اینجا را جلسه قبل خوانیدم حال عوامل دیگری را ذکر می کنند.

نکته: نقص فطری به معنای نقص در ادراک و استعداد است. گاهی نقص فطری بر اثر کودکی است و یک نقص فطری بر اثر مریضی است.

کسی که تشوّش فطرت دارد اگر چه با اختیار خودش این تشوش را به وجود آورده ولی بعد از به وجود آمدن، این تشوّش در خود استعداد و درکش دخالت کرده. همه اینها نقص در فطرت است یعنی در خلقش تاثیر گذاشته است کانّه از اختیارش بیرون رفته است با توضیح هم نمی توان از بین برد اما عوامل بعدی را با توضیح دادن می توان از بین برد.

ص: ۷۲۶

مراد از نقص فطرت، هم نقص فطرت اصلی و هم نقص فطرت عارضی را شامل می شود نقص فطرت اصلی مثل اینکه از ابتدای کودکی یک مریضی داشته یا از ابتدا اَبلَه بوده اما نقص عارضی مثل اینکه مریضی بعداً بوجود آمده یا نقص اصلی مثل اینکه شخص کودک است و نقص عارضی مثل این که پیر شده است.

عامل دوم: گاهی لفظ، مفهوم نیست نه اینکه معنی مشکل داشته باشد یعنی شخص، عالم به لغت نیست. برای شخص قضیه بدیهی آوردند ولی به زبانی بیان کردند که آن زبان را نمی داند. این لفظ نزد او غیر مفهوم است لذا به بدیهی اعتراف نمی کند و قبول نمی کند چون معنی را نمی فهمد. اما گاهی لفظ را می فهمد ولی معنی را نمی فهمد و خود معنی مشکل دارد. مثلا گفته می شود «الممکن یحتاج الی العله » این مثال را مرحوم خواجه در شرح اشارات فرمودند. این شخص عرب است یا زبان عربی را می د اند لذا اگر این جمله به او گفته شود این جمله را می فهمد ولی نمی داند معنای ممکن چیست؟ یعنی از لفظ به معنی منتقل می شود ولی معنایی که الان در ذهنش آمده را نمی فهمد. نمی داند «ممکن» چیست؟ باید برای این شخص توضیح داد که ممکن چیزی است که تساوی الطرفین است یعنی نه وجودش بر عدمش ترجیح دارد نه عدمش بر وجودش ترجیح دارد. معنای علت را هم نمی داند که چیست؟ لذا باید برای این شخص توضیح دادکه مراد از علت، علت تامه است و کار علت تامه این است که یا طرف وجود را ترجیح می دهد یا طرف عدم را ترجیح می دهد. وقتی که این الفاظ برای این شخص توضیح داده شد اگر این جمله دوباره گفته شود «که امری که وجود و عدمش مساوی است و هیچکدام بر دیگری ترجیح ندارد احتیاج به مرجّحی دارد که وجود یا عدم را ترجیح بدهد» این مطلب را زود می فهمد و تصدیق هم می کند.

ص: ۷۲۷

توضیح عبارت

«و ربما کان اللفظ غیر مفهوم»

گاهی لفظی که این قضیه از آن لفظ تشکیل شده «یا لفظی که این لفظ در آن قضیه است» مفهوم نیست.

«فیحتاج ان یبدل»

احتیاج است که تبدیل به لغت دیگر شد مثلا زبان عربی نمی داند آن را تبدیل به زبان فارسی کند.

«او یکون المعنی غامضا لا یفهم فاذا فهم اذعن له»

یا از لفظ منتقل به معنی شود ولی معنی، غامض است به طوری که متعلّم نمی فهمد وقتی معنی را فهمید اذعان به آن معنی می کند یعنی اعتقاد به آن معنی پیدا می کند و آن معنی تصدیق می کند.

فرق عبارت اول و عبارت دوم: در عامل اول اصلا از لفظ منتقل به معنی نمی شد چه معنی مشکل باشد یا نباشد اما در عامل دوم که معنی غامض است از لفظ منتقل به معنی می شود ولی معنی را درک نمی کند.

«و غموضه قدیکون کثیرا لکلیته و تجریده و بعده عن الخیال»

سوال می شود که غموض معنی چه عاملی دارد؟ می فرماید کثیراً به خاطر کلیتش است که غامض است. گاهی ممکن است یک معنی جزئی و مبهم باشد ولی نوعا معناهای کلی مبهم می شوند معنی وقتی کلی باشد مجرد است. معنای کلی مجرد باید به وسیله عقل درک شود اما معنای جزئی و مادی به وسیله خیال درک می شود و استفاده از خیال برای همه ممکن است اما استفاده از عقل برای همه ممکن نیست لذا وقتی معنی، کلی باشد شنونده غالبا از عقل نمی تواند استفاده کند لذا در معنی گیر می کند شاهد آن این است که نوعا وقتی برای مردم یک قانون یکی را تبیین می کنید به ما می گویند مثال بزن. این مثال زدن، همان جزئی کردن قانون است. انسان چون حواسش راحت تر از عقلش در اختیارش است لذا اموری که به توسط حواس درک می شوند «یعنی جزئیات» زودتر نزد انسان معلوم می شوند اما کلیات دیرتر معلوم می شوند پس غموض معنی به خاطر کلیتش است در چنین حالتی باید متعلّم یعنی مخاطب، جزئیات را استقراء کند چون از استقراء و تفحص جزئیات، کلی برای او حاصل می شود. گاهی مطلبی را که ما می خواهیم بفهمیم خصوصیات این مطلب در عبارتهای مختلف آمده وقتی آن عبارتهای مختلف را جمع می کنیم خود مطلب کلی هم در ذهن می آید پس می توان جزئیات را استقراء کرد تا از طریق استقراء جزئیات، معنای کلی به ذهن ما بیاید. نمی خواهیم بگوییم استقراء، مطلبی را اثبات می کند چون استقراء دلیل تام نیست. اما می خواهیم بگوییم بالاخره تذکری برای ما می باشد. مطلب، مطلب بدیهی است و در فطرت ما نهفته است و کافی است که ما متذکر آن بشویم. استقراء می تواند این مقدار تاثیر در ما بگذارد که ما را متذکر به آن مطلب کلی کند.

پس در چنین مواردی که غموض به خاطر کلیت است و مواردش کثیر است می توان از استقراء جزئیات استفاده کرد و آن غموضی که برای کلی است را بطرف کنیم.

ترجمه: غموض و دشواری این معنی گاهی به خاطر کلیت معنی و مجرد بودن معنی است «اما این لفظ _ قد _ که به کار رفته به معنای گاهی نیست بلکه گاهی است که کثیراً واقع می شود یعنی قیدی _ کثیرا _ که آمده نشان می دهد که کلّ بیشتر اوقات مبهم است البته گاهی هم روشن است و همچنین نشان می دهد که غموض غالبا برای کلیت است و گاهی هم غموض از نا حیه کلیت نیست بلکه از ناحیه چیز دیگر است لذا لفظ _ قد _ با لفظ _ کثیرا _ به معنای _ غالبا _ می شود یعنی ترجمه عبارت به این صورت می شود: غموض غالبا به خاطر کلیت این معنی و تجرید این معنی است» و بعد معنی از خیال است « اگر معنا به خیال نزدیک باشد خیال آن معنی را به آسانی درک می کند و چون معنای جزئی به خیال نزدیک است ولی معنای کلی به خیال نزدیک نیست لذا درک آن به آسانی اتفاق نمی افتد.

«و فی مثل هذا قد یستقری المخاطب الجزئیات»

«هذا»: در چنین معنایی که غامض شده به خاطر کلیتش.

ترجمه: در مثل چنین معنایی که غامض شده به خاطر کلیتش، راه حل این است که گاهی مخاطب جزئیات را استقرا می کند و از طریق استقراء جزئیات به این مطلب کلی پی می برد.

ص: ۷۲۹

«فینتفع کثیرا»

بسیاری از اوقات استفاده می کند. البته گاهی از اوقات استقراء می کند و به نتیجه نمی رسد یعنی معنای کلی برای او روشن نمی شود و همینطور مبهم می ماند اما غالبا از این استقراء استفاده می کند.

«لان الاستقراء و ان کان لا یُثبت فقد یُذکِّر»

زیرا استقراء اگر چه اثبات نمی کند چون دلیل ضعیف است و مانند قیاس قوی نیست اما بالاخره مذکِّر است زیرا این شخص، بدیهی را در ذهن دارد و کافی است که تذکری داده شود و استقراء می تواند تذکر بدهد.

نکته: مراد از قصور در عبارت «ربما قصر المتعلم» در سطر ۱۵ چیست؟ در اینجا مراد عاجز شدن و ناتوان شدن است و مراد قاصر و مقصر که در فقه مطرح می شود نیست. قصوری که در اینجا گفته می شود عام است ونمی توان در مقابل مقصّر قرار داد بله معاند از محل بحث خارج است چون معاند، تصدیق بدیهی می کند ولی تصدیق خودش را اظهار نمی کند.

مقصر یعنی کسی که مقداری آراء باطل را کسب کرده و الان حق را نمی فهمد. لفظ قاصر که در عبارت مصنف آمده شامل این مقصر هم می شود لذا لفظ قاصر در این عبارت مصنف عام است. یعنی هم قاصری که بی اختیار، این قصور برایش پیدا شده شامل می شود هم قاصری که با اختیار، برایش پیدا شده

صفحه ۱۱۲ سطر اول قوله «و علی الاحوال»

مطلب بعدی این است که ما در هر علمی می خواهیم شروع کنیم باید مقدماتی را بیان کنیم. و باید اصطلاحات و مبادی تصوریه را هم تعریف کنیم. آنهایی که مقدمه علم مطرح می شوند باید بدیهی و واجب القبول باشند چون استدلالی بر آنها نمی آید زیرا در اول علم که وارد استدلال نمی شوند.

و باید حدود و تعاریفی که بدیهی اند در اول علم آورده شود تا آن مقدمات به تصدیقاتی که ما حتیاج داریم کمک کنند و آن حدود به تصوراتی که لازم داریم کمک کنند. بعد از اینکه بدیهیات را آوردیم نوبت به اصول موضوعه می رسد که باید آنها هم در اول علم بیاید و مصادرات هم باید در اول علم بیایند.

توضیح عبارت

«و علی الاحوال کلها»

بر تمام احوال یعنی چه حالتی داشته باشیم که عبارت از آوردن مقدمه به صورت علم متعارف باشد چه حالتی باشد که آن حالت، مقدمه را اصل موضوع کند. چه حالتی باشد که آن حالت، مقدمه را مصادره کند یعنی برای متعلّم هر حالتی که وجود داشته باشد ما باید در هر علمی با علوم متعارفه آن علم را شروع کنیم.

«فیجب ان نضع ان مبادی العلوم حدود و مقدمات واجب قولها فی اول العقل او بالحس و التجربه او بقیاس بدیهی فی العقل»

توضیح «واجب قبولها» را با عبارت «فی اول العقل... فی العقل» می دهد.

بر تمام احوال واجب است که ما قرار بدهیم مبادی علوم را «یعنی در ابتدای علوم بحث کنیم از» حدود «که مربوط به تصورند» و مقدمات «که مربوط به تصدیق اند» که بدیهی اند و مراد از بدیهی این است که واجب است قبول آنها در اول عقل.

مراد از مقـدماتی که واجب قبولهـا فی اول العقـل است علوم متعـارفه می باشـد پس بایـد در ابتـدای هر علمی علوم متعـارفه را بیاوریم چه علوم تصوری باشند که در قالب حدود می آیند چه علوم تصدیقی باشند که در قالب مقدمه می آیند.

«فی اول العقل» یعنی در عقلی که هنوز آلوده نشـده است. این مقدماتی که قبولشان واجب است عقل که هنوز آلوده نشده می پـذیرد مصـنف می فرمایـد علوم متعـارفه، مقـدماتی است که قبولشان واجب است. اما به چه دلیل قبولشان واجب است؟ به این دلیل که:

اولا: فی اول الامر هستند یعنی اولی اند و عقل آنها را اولا درک می کند.

ثانیا: چون این مقدمات به حس بدست آمدند و محسوس اند قبولشان واجب است.

ثالثا: چون به تجربه در آمده و مجرّب است.

رابعا: چون با قیاسی که در عقل بدیهی است همراه شده مثل فطریات که قیاساتها معها است.

ابتدای علوم باید با اینگونه مقدمات و حدود پُر شود.

«و بعد هذا اصول موضوعه مشکوک فیها»

بعـد از ا ینکه این مقـدمات و حـدود را آوردیم در هر علمی جای اصول موضوعه است که اصول موضوعه بـدیهی نیسـتند لذا واجب قبولها نیستند.

بلکه چیزهایی هستند که متعلّم آنها را قبول می کند به خاطر خوش بینی.

ترجمه: و بعد از علوم متعارفه نوبت به اصول موضوعه می رسد که برای متعلّم مشکوک فیها هستند.

ص: ۷۳۲

«و لكن لا يخالفها راى المتعلم»

لکن رای متعلم با این اصول موضوعه مخالف نیست یعنی متعلّم به خاطر اطمینان به استاد این اصول موضوعه را پذیرفته است.

«و مصادرات»

این کلمه عطف بر اصول موضوعه است یعنی بعد از علوم متعارفه باید اصول موضوعه و مصادرات در اول علم بیاید.

نکته: در هر علمی لازم است این امورها را داشته باشیم حال چه ذکر شود چه ذکر نشود. ولی بالاخره وقتی وارد یک علم می شویم باید بدیهیات مرتبط با آن علم را بدانیم. اصول موضوعه و مصادرات را بدانیم ولو در بعضی کتب ممکن است ذکر نکنند به اعتماد اینکه چون بنده از فلان کتاب وارد کتاب دیگر شدم ممکن است گفته شود چون در آن کتاب مطالب را خواندی در این کتاب لام نیست. نمی خواهیم بگوییم باید در هر علمی این امورها تدوین شود شاید بعضی به معلم واگذار می شود تا توضیح دهد ولی بالاخره باید در هر علمی این امور ها باشند ولو در بعضی علوم نیستند.

«و ليست الاصول الموضوعه تستعمل فى كل علم»

اصول موضوعه در هر علمی به کار نمی آید. در بعض از علوم فقط اولیات آورده می شود و نیاز به اصول موضوعه ندارد مثل علم حساب که ترتیب آن طوری است که بدیهیات در آن کافی است و نیاز به اصول موضوعه ندارد یعنی مطلبی که بخواهیم در باب بعدی مطرحش کنیم و این جا بدون اثبات کردن بیاوریم نداریم. جای آن مطلب در همین جا است مثلا علم حساب از جمع کردن اعداد شروع می کند و جمع متوقف بر چیزی نیست. تا اینکه به جایی می رسد که از جمع استفاده می کند وقتی می خواهد از جمع استفاده کند بحث از جمع قبلا گذشته است. یعنی چنان منظم است که از ابتدا که شروع می کند با بدیهی شروع می کند وقتی به نظریات می رسد بدیهیاتش را قبلا گذارنده است و از بدیهیات قبلی استفاده می کند کاری به اصول موضوعه ندارد.

ص: ۷۳۳

ترجمه: اصول موضوعه در هر علمی به کار نمی رود.

«بل من العلوم ما یستعمل فیها الحدود و الاولیات فقط کالحساب»

از علوم، علمی است که فقط حدود و اولیات در آن ذکر می شوند و مقدمات، همه مقدمات بدیهی اند مثل علم حساب.

کلمه «فقط» نشان می دهد که اصول موضوعه، مصادرات ندارند چون گفتیم بعضی علوم، علوم متعارفه و اصول موضوعه و مصادرات دارند حال می گوییم بعضی علوم فقط اولیات در مقدمه آنها دارند. کلمه فقط بیان می کند که اصول موضوعه و مصادره ندارند.

«و اما الهندسه فیستعمل فیها جمیع ذلک»

در هندسه تمام این نوع مقدمات «علوم متعارفه، مصادرات، اصول موضوعه بکار گرفته می شود»

«و العلم الطبیعی ایضا قد یستعمل فیه جمیع ذلک و لکن مخلوطا غیر ممیز»

علم طبیعی هم هر سه را بکار می گیرد ولی مشخص نمی کند کدام اصلِ متعارف است و کدام اصول موضوعه است و کدام مصادره است.

ترجمه: تمام این نوع مقدمات، بکار گرفته می شوند لکن مخلوطا یعنی غیر ممیز است.

«مخلوطا»: مصنف مخلوطا را با عبارت غیر ممیزه معنی می کند یعنی مشخص نشده که کدام اصل موضوعه است و کدام مصادره است و کدام علم به متعارف و بدیهی می باشد.

نکته: علم هندسه چون بعضی از بخش های آن متوقف بر حساب است لذا می توان گفت بعضی مقدماتش در علم حساب اثبات می شود.

بیان ویژگی های مبادی برهان/ مبدا برهان ۹۳/۰۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان ویژگی های مبادی برهان/ مبدا برهان

«و لما کان البرهان یوقع لنا تصدیقا یقینا بمجهول»(۱)

بحث در مبادی برهان بود.

مطلب اول: کار مبادی برهان این است که نتیجه می دهند یقین و تصدیق به نتیجه را. و چون اینگونه اند پس باید خودشان هم مورد تصدیق یقینی باشند تا بتوانند تصدیق یقینی به نتیجه را برای ما حاصل کنند نه تنها مبادی لازم است که مورد تصدیق یقینی باشند بلکه قبل از یقین به نتیجه باید تصدیق یقینی به مبادی داشته باشیم اگر تصدیق ما به نتیجه برهان از طریق مبادی است. پس باید ما به مبادی، تصدیق یقینی داشته باشیم تا بتوانیم به کمک مبادی، تصدیق یقینی به نتیجه پیدا کنیم و این تصدیقی که ما به مبادی داریم باید قبل از تصدیق باشد که به نتیجه داریم تا بتوان از این تصدیق به آن تصدیق رسید.

مطلبد دوم: تصدیقی که ما به مبادی داریم باید آکد و اقوی باشد از تصدیقی که به نتیجه داریم چون مبادی، علت می شوند و نتیجه، معلول می شود و علت باید در آنچه که افاده به معلول می کند قویتر باشد تا بتواند به معلول افاده کند تا اینجا دو بحث مطرح کردیم:

۱ ــ چون ما از مبادی به نتیجه می رسیم و تصدیق یقینی به نتیجه پیدا می کنیم باید این تصدیق یقینی را در مقدمات داشته باشیم تا بتوانیم به کمک مقدمات، این تصدیق یقینی را در نتیجه، تحصیل کنیم و قبل از اینکه به نتیجه، تصدیق یقینی داشته باشیم باید به مقدمات تصدیق یقینی داشته باشیم در این مطلب، قبلیتِ تصدیق یقینی به مبادی را بیان می کند.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۱۲، س۷، ط ذوی القربی.

۲ ــ باید تصدیق یقینی که به مقدمات داریم اقوی باد از تصدیق یقینی که به نتیجه داریم. مصنف هم اولیت را ادعا می کند هم اقوائیت را ادعا می کند.

توضیح عبارت

«و لما کان البرهان یوقع لنا تصدیقا یقینا بمجهول »

اگر به جای «یقینا»، «یقینیا» باشد بهتر است.

ترجمه: چون برهان ایجاد می کند برای ما تصدیقِ یقینی به آن نتیجه و مطلوب مجهول را. و این کار را به توسط مبادی انجام می دهد.

«و انما یوقعه البرهان سبب مبادی البرهان»

برای ما ایجاد تصدیق می کند و این ایجاد تصدیق را برهان انجام می دهد اما به سبب مبادی برهان انجام می دهید.

«فیجب ان یکون تصدیقنا بها متقدما»

چون به سبب مبادی برهان، این کار را انجام می دهد واجب است تصدیقی که به خود مبادی داریم قبل از تصدیق به نتیجه باشد تا بتوانیم تصدیق به نتیجه را پیدا کنیم. اگر به مبادی تصدیق نداشته باشیم به نتیجه هم تصدیق پیدا نمی کنیم. باید به مبادی تصدیق یقینی داشته باشیم تا به نتیجه هم تصدیق پیدا کنیم.

«و لیس یکفینا ان نکون مصدِّقین بمبادی البرهان کلها او بعضها»

مصنف از اینجا وارد مطلب دوم می شود و می فرماید کافی نیست که ما به مبادی برهان فقط تصدیق داشته باشیم بلکه باید تصدیقِ آکد و اقوی داشته باشیم تا بتوانیم به نتیجه تصدیق پیدا کنیم چون مبادی برهان، علت می شوند و نتیجه، معلول می شود اگر علت بخواهد به معلول، چیزی بدهد باید خود علت، آن چیز را قویتر داشته باشد. اگر علت بخواهد تصدیق را برای نتیجه درست کند پس باید خودش از آن نتیجه در تصدیق قویتر باشد یعنی موردِ تصدیقِ قوی واقع شود.

ص: ۷۳۶

ترجمه: کافی نیست که ما فقط تصدیق به مبادی برهان داشته باشیم.

«کلها او بعضـها»: در مبادی برهان همه آنها باید مورد تصدیق باشـند لذا تعبیر به «کلها» که کرده روشن است زیرا هر قیاسی از دو مقـدمه تشـکیل می شود و به کل این دو مقدمه باید تصدیق داشـته باشـیم. اما چرا تعبیر به «بعضـها» کرده است. چون کمی مشکل دارد خود مصنف با عبارت بعدی توضیح می دهد.

«ای الذی لیس بمصادره فقط»

این عبارت تفسـیر برای «بعضـها» است یعنی به بعض مبادی برهان تصدیق داشـته باشد. سوال می شود که نسبت به بعض دیگر چه حالتی داشته باشد؟ می فرماید بعض دیگر مصادره است یعنی ممکن است بعض دیگر مصادره باشد که الان تصدیق به آن ندارید بلکه بعداً تصدیق پیدا می کنید.

پس می شود بعضـی از مبادی برهان مصادره باشد و می تواند همه آنها علمِ متعارف باشد. در جایی که همه آن، علم متعارف است به همه آن تصـدیق داریم و در جایی که بعض آن، علم متعارف است و بعض آن، مصادره است که به بعض آن تصدیق داریم ولی به مصادره تصدیق نداریم و اگر معلّم بعدا توانست برای ما که متعلّم هستیم این قضـیه را اثبات کند به این قضیه که فعلا مصادره است تصدیق پیدا می کنیم ولی الان تصدیق نداریم.

ترجمه: به بعض مبادی مصدِّق باشیم که مصادره نیست.

«فقـط» می توانـد قیـد «بعض» باشـد یعنی فقـط به همین بعضـی که مصادره نیست. تصـدیق داشـته باشـید و لازم نیست به خود مصادره تصدیق داشته باشید.

ص: ۷۳۷

اما بهتر است که قید برای «لیس یکفینا» باشد چون کلمه «بعض» نیاز به قید ندارد زیرا خود کلمه بعض، مفاد خودش را می رساند یعنی اینطور ترجمه می شود: تنها کافی نیست که ما مصدّق به مبادی باشیم بلکه باید تصدیق ما به مبادی قویتر هم باشد. «یعنی تنها برای ما تصدیق کافی نیست بلکه علاوه بر تصدیق، قوت تصدیق را هم لازم داریم»

«بل ان یکون تصدیقنا بها آکد و اولی من تصدیقنا بالنتیجه»

«بل ان یکون» به معنای «بل یجب ان یکون» است.

ترجمه: کافی نیست برای ما تصدیقِ تنها بلکه واجب است که تصدیق ما به مبادی آکد و اولی و قویتر از تصدیقی که به نتیجه داریم باشد.

«و تکذیبنا بمقابلاتها اشد من تکذیبنا بمقابل النتیجه»

«تکذیبنا» عطف بر «تصدیقنا» است.

تصدیق ما باید تصدیق یقینی باشد همانطور که در ابتدای بحث به آن اشاره کردیم اما تصدیق یقینی چه نوع تصدیقی است؟ تصدیقی است که مرکب از دو تصدیق باشد به عبارت دیگر مرکب از دو قضیه باشد مثلاـ بگوییم «العالم حادث» که یک قضیه است سپس بگوییم «و لا یمکن ان لا یکون حادثا».

یعنی احتمال خلاف را نفی کرد در اینصورت اگر نفی خلاف شود تصدیقی که به این قضیه پیدا می شود یقینی است.

مصنف می فرماید کافی نیست که تصدیق به مبادی داشته باشید بلکه باید تصدیق به مبادی آکد باشد و باید تصدیق به «لا یمکن» هم آکد باشد.

ص: ۷۳۸

ترجمه: تکذیبی که به مقابلات مبادی می کنیم اشد باشد از تکذیبی که به مقابل نتیجه داریم یعنی مقابل نتیجه را نفی و تکذیب می کنیم. مقابل مبادی را هم نفی و تکذیب می کنیم باید تکذیبی که در مقابل مبادی می کنیم قویتر باشد از تکذیبی که برای مقابل نتیجه می کنیم به عبارت دیگر احتمال خلافی که در مبادی نفی می کنیم نفیش قویتر باشد از احتمال خلافی که در نتیجه نفی می کنیم. در هر دو جا باید احتمال خلاف، نفی شود ولی نفیی که در مبادی داریم قویتر از نفیی است که در نتیجه داریم.

پس مصنف مطلب را مرکب از تصدیق و تکذیب کرد یعنی تصدیق خود قضیه و تکذیب مقابلش. علت مرکب کردن این است که تصدیق، تصدیق معمولی نبود بلکه تصدیق یقینی بود و در تصدیق یقینی، تصدیق ما مرکب از تصدیق و تکذیب مقابل است.

«و لیس المقابل بالتقیض فقط بل و بالضد»

سپس مصنف توضیحی می دهد و می فرماید مقابل، لازم نیست حتما به نقیض باشد بلکه می تواند به ضد هم باشد مثلا فرض کنید وقتی می گوییم «عالم حادث است» نقیضش این می شود که «عالم حادث نیست» وقتی گفتیم «عالم حادث است» رد کردن نقیضش آسان است چون وقتی می گویم «حادث است» پیدا است که حادث نبودن را رد می کنیم اما گاهی می گوییم «عالم حادث است» و «عالم قدیم است». که «عالم قدیم است» مقابل «عالم حادث است» می باشد ولی مقابلِ تناقضی نیست بلکه مقابلِ تضادی است در اینجا ممکن است « العالم حادث» را اثبات کنیم و به «عالم قدیم است» نپردازیم. مصنف می فرماید فرق نمی کند چه طرف مقابل، نقیض باشد چه ضد باشد باید کاملا آن را نفی کنی تا بتوانی این مقدمه را یقینا تصدیقش کنی. در مقابل های مبادی چه نقیض باشند چه ضد باشند تکذیب باید قویتر باشد تا بتوانید در مقابل نتیجه هم تکذیب کنید یعنی مقابل نتیجه را تکذیب کنید.

ص: ۷۳۹

ترجمه: مقابل اینطور نیست که فقط نقیض شیء باشد بلکه به ضد هم است.

«و انما وجب ذلک»

«ذلک»: یعنی «آکدیت و اقوائیت مقدمه از نتیجه»

چرا بایـد تصـدیق ما در مبادی قویتر باشـد از تصدیق ما در نتیجه؟ می فرماید چون مبادی، علت هسـتند و نتیجه، معلول است و آن معنایی که از علت به معلول افاضه می شود بایـد در علت قویتر باشـد تا در معلول. پس باید آن تصدیقی که به نتیجه اضافه می شود در علت «که مبادی است» قویتر باشد.

«لانه اذا کان شیء عله لشیء فی معنی یشترکان فیه»

مصنف تعبیر به «شیء» کرد که به طور مطلق است ولی ما آن را تطبیق بر بحث فعلی می کنیم لذا مراد از «شیء»، مقدمه و مبدأ است.

مراد از «لشیء» که به طور مطلق آمده نتیجه است.

ترجمه: اگر مقـدمه علت برای نتیجه باشد در معنایی «که در ما نحن فیه عبارت از تصدیق است» که علت و معلول در آن معنی مشترکنـد «یعنی هم علت بایـد تصـدیق شود هم معلول باید تصدیق شود در چنین وضـعی که یکی علت و یکی معلول شد آن شیء و آن معنی باید در علت قویتر باشد.»

«فیحب ان یکون ذلک المعنی فی العله آکد و اکثر»

آن معنی «مثلا تصدیق در ما نحن فیه» باید در علت «که در ما نحن فیه مقدم است» آکد و اکثر از معلول «یعنی نتیجه» باشد.

«اذا کان من اجله یحصل فی الآخر»

در یک نسخه خطی «اذ کان» آمده که بهتر است.

ترجمه: زیرا این معنی به خاطر علت در معلول حاصل می شود «یعنی از ناحیه علت به معلول می رود به عبارت دیگر به خاطر علت است که ما معلول را تصدیق می کنیم یا به عبارت بهتر به خاطر تصدیق علت است که معلول را تصدیق می کنیم پس باید علت که مقدم است در تصدیق قویتر از نتیجه باشد به طور کلی اینطور است که همه جا علت قویتر از معلول است چون می خواهد به معلول افاضه کند.

مصنف در الهیات شفا بحثی دارد که آیا علت می تواند مساوی با معلول باشد یا خیر؟ یک بحث دیگری به دنبال این بحث دارد که آیا علت می تواند ضعیف تر از معلول باشد؟ اینکه علت مساوی با معلول باشد را به یک نحوی حاضر است قبول کند ولی علت اگر پایین تر از معلول باشد را قبول نمی کند. مساوی بودن را مصنف در بعض موارد قبول می کند سپس بر مصنف اشکال می کنند:

اشکال: که آتش علت برای گرم شدن فلز می شود حرارت فلز معلول است و حرارت آتش علت است دست در آتش می گذاری خیلی سخت نیست اما اگر دست را روی فلز داغ ببری دست ما را از بین می برد پس در اینجا معلول از علت قویتر شد.

جواب اول: در آتش، هوا است و متراکم نیست اما فلز، متراکم است و هوا نتوانسته در فلز داخل شود. و خالص است. آتش، حرارت را دارد و هوا آن طور حرارت را ندارد لذا هوا نسبت به آتش خنک تر است.آن طور که هوا می تواند آتش را خنک کند فلز را نمی تواند خنک کند.

ص: ۷۴۱

جواب دوم: فلز به دست می چسبد و دوامش بیشتر است اما دست آتش را عبور می دهد و رد می شود. این جواب را ممکن است امروزه قبول نکنند چون می گویید درجه حرارت آهن بیش از درجه خود آتش است.

سوال: علتی که هستی بخش است باید از معلول قویتر باشد اما بقیه علتها لازم نیست قویتر باشد.

جواب: همه علتها هستی بخش هستند ولی هستی ها مختلف است یک وقت هستی، کون تام است و یک وقت هستی، کون ناقص است یکبار وجود را می دهد یکبار وجود کتابت را می دهد. و یا مانند اینکه یکبار وجود را می دهد یکبار وجود حرارت را می دهد .

مثلا در یک جا می گویید علتِ حرکت. علت حرکت یعنی آنچه که حرکت را در معلول وجود می دهد. همه جا علت، علت هستی بخش است. که باید قویتر باشد لذا محرک باید از متحرک قویتر باشد.

سوال: این مقدمات علت نیستند بلکه معدند.

جواب: این صحیح است ولی البته اختلافی است زیرا گروهی معتقدند که مقدمات علت هستند ظاهراً معتزله مقدمات را علت می دانند. اشاعره معتقدند که مقدمات برهان نه علت معدَّند نه علت تامه اند نه علت ناقصه اند یعنی اصلا نقش علت ندارند بلکه عادت الله جاری شده که به دنبال اینکه شما مقدمات را می چینید نتیجه را خود خداوند _ تبارک _ که علت است به ذهن شما افاضه می کند. مقدمات هیچ نقشی ندارند.

ص: ۷۴۲

یک قول دیگر است که قول فلاسفه می باشد و می گویند مقدمات، معدَّند یعنی علت هستند ولی علتِ اعدادی هستند و مفیض واقعا خداوند ـ تبارک ـ است یعنی بخشی از کلام معتزله بخشی از کلام اشاعره را می گیرند و قول مرکبی از این دو درست می کنند.

نکته: علت با اینکه معدّ است چرا باید آکد باشد؟ جواب این سوال روشن است اینکه معلّم که خداوند ـ تبارک ـ است یا عقول عالیه به اذن خداوند ـ تبارک ـ هستند باید از ما قویتر در علم باشند حرفی در آن نیست ولی الان تصدیقی که برای ما حاصل می شود از کجا ناشی می شود. تصدیق از این مقدمات حاصل می شود و این مقدمات در تصدیق دخیل هستند و دخالتشان به اینصورت است که اینها هستند که ذهن را اِعداد می کنند و تصدیق را در ذهن به نحو اِعداد ایجاد می کنند. در همین حدّ هم باید از نتیجه قویتر باشند یعنی تصدیق ما به این دو مقدمه واضحتر و قویتر باشد والا نتیجه، تصدیق مساوی خواهد بود و کافی نخواهد بود. نقش علیت و خصوصیت علیت را قبول نداریم ولو علت، علت تامه نیست. البته در علت تامه حرفی نیست خداوند ـ تبارک ـ یا عقول عالیه باید نسبت به این علمی که به ما دادند خودشان خیلی قویتر باشند و قویتر هستند. سخن در مورد این است که آنچه که واسطه شده و ما را به این تصدیق رسانده ولو به نحو اِعداد باشد این مبادی بودند این مبادی اگر مورد تصدیق ما نباشند آن نتیجه هم مورد تصدیق ما واقع نمی گیرد.

ص: ۷۴۳

نکته: تصـدیق، حالت نفسانی ما است این تصدیق به مقدمه هم حالت نفسانی ما است آن تصدیق به نتیجه هم حالت نفسانی ما است تصـدیق ها را خداونـد ـ تبارک ـ القا می کنـد ولی بالاخره هم تصـدیق به مبادی را خداوند ـ تبارک ـ القا کرده هم تصـدیق به نتیجه را خداونـد ـ تبـارک ـ القـا می کنـد الان شـما ملاحظه کنیـد این مقـدمه با این نتیجه اگر چه تصـدیقش را خداوند ـ تبارک ـ القاء می کند ولی این می خواهد منشا آن است باید تصدیقی که خداوند ـ تبارک ـ نسبت به مقدمات به ما القاء می کنـد قویتر از تصدیقی باشد که به نتجیه القاء می شود تا این بتواند معد برای آن شود. در همین حد کافی است. ما قبول داریم خداوندی که باید تصدیق و علم را به ما افاضه کند علم خودش باید شدیدتر باشد ولی الان نگاه می کنیم همان علم افاضه ای، هم در مقدمه افاضه شده هم در نتیجه افاضه شده است پس در هر دو شـرکند. این دو که افاض شدند تصدیقی که به مقـدمه افاضه شـد می خواهـد سـبب باشد برای تصدیقی که به ذی المقدمه افاضه شده این سـببیت اگر بخواهد درسـت شود باید قویتر باشد. اگر نباشد نمی تواند تصدیق را افاضه کند.

«فاذا اذا کنا نحب شیئین»

از اینجا بیان مثال است و مثالش در علت و معلول حقیقی نیست با وجود این قبولش دارد. مصنف می فرماید ما فرزند خودمان را دوسـت داریـم. معلمی برای فرزنـد آوردیـم کـه او را تعلیـم بدهـد این معلم را هم دوست داریم. کـدام دوسـتی سـبب برای دوستی دیگر شـده است؟ آیا به خاطر این است که چون معلم را دوست داشتیم فرزند را دوست داریم یا بر عکس چون فرزند را دوست داریم معلم را دوست داریم.

ص: ۷۴۴

مسلما احتمال دوم صحیح است. دوستیِ فرزند، علت برای دوستی معلم شده است و دوستی فرزند باید قویتر از دوستی معلم باشد تا بتواند علت باشد یعنی یکی علت و یکی معلول شده است در دوستی داشتن یعنی دوستی فرزند، علت برای دوستی معلمِ فرزند شده. حال باید این معنی در علت، قویتر باشد از این معنی در معلول. دوستی را خداوند ـ تبارک ـ می دهد. در ما نحن فیه هم همین طور است که همانطور که تصدیق را خداوند ـ تبارک ـ می دهد دوستی را هم خداوند ـ تبارک ـ می دهد.

آن وقت می گوید تصدیق در مبادی باید قویتر باشد این جا هم می گوید محبت در فرزند باید قویتر باشد. یعنی مثالهایی که می زند مثل بحث ما است.

ترجمه: اگر دو چیز را محبت د اریم «اینکه تعبیر به ـ شیئین ـ می کند به خاطر این است که بفهماند که محبت، چیزی است که فرزند و معلم در آن مشترکند همانطور که فرموده «فی معنی یشترکان فیه» که در سطر ۱۱ آمده بود و اشتراک را شرط کرد در اینجا هم با آوردن تثنیه «شیئین» شرکت را می رساند و می فرماید هر دو در محبت مشترک اند هم آن فرزند متعلّق محبت است هم آن معلومِ فرضاً، متعلق محبت است»

«لکن حب احدهما سبب لان نحب الاخر»

لکن حب یکی سبب برای حب دیگری شده.

«فالسبب اولی بان یحب الکثر کالولد و المعلم للولد»

ص: ۷۴۵

سبب، اولی به این است که اکثر از مسبب، دوست داشته شود مثل ولد و معلّمِ ولد.

«و لیس یجب»

ما می گوییم در علت، آکد است آیا به معنای این است که در معلول، ضعیف است یا در علت، خالص است و در معلول ضعیف باشد. یا در علت، خالص است و در معلول مشوب است، یا مراد چیز دیگر است.

«آکد» افعل تفضیل است معنایش این است که اگر در این وجود دارد در او کمتر است. اینکه گفته می شود « در او کمتر است» آیا به معنای این است که آن چیز را ندارد یا به طور ناقص دارد. یا یک چیزی مخلوط شد که تصدیق را ضعیف کرده.

بیان اولویت مبدا برهان نسبت به نتیجه برهان/ مبدا برهان ۹۳/۰۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اولویت مبدا برهان نسبت به نتیجه برهان/ مبدا برهان

«و لیس یجب ان یظن ان کل شیئین یقال ان احدهما اولی بامره من الاخر»(۱)

گفتیم مبادی برهان باید نسبت به نتیجه برهان اولویت و اولیت داشته باشند یعنی هر دو یقینی است ولی مقدمه اولاً یقینی است و نتیجه، ثانیا یقینی می شود همچنین مقدمه در یقینی بودن اُولی است و نتیجه، آن اولویت را ندارد.

اولیت مبدأ احتیاج به توضیح ندارد زیرا روشن است که وقتی ما مبدئی را سبب برای رسیدن به نتیجه ای قرار می دهیم آن سبب، اول می شود و آن نتیجه و مسبب، ثانی می شود همیشه صغری و کبری اوّل در ذهن می آیند و یقینی می شوند بعداً به کمک آنها نتیجه در ذهن می آید و یقینی می شود پس مبادی برهان در باب یقین اولویت دارد.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۱۲، س۱۴، ط ذوی القربی.

اولویت مبدأ نسبت به برهان: به نظر می رسد که منظور از اولویت این است که یقینی که ما در مبادی داریم باید درجه عالیتری باشد از یقینی که ما در نتیجه داریم یعنی در برهان شرط می شود که یقین ما در مبادی درجه اش عالیتر باشد از یقین ما در نتیجه. در حالی که این شرط را در برهان نداریم پس مراد از اولویتی که در اینجا گفته شده چه نوع اولویتی است؟ مصنف با این عبارت توضیح می دهد که مراد از اُولی چیست؟

گاهی گفته می شود این سواد اُولی از آن سواد است یعنی در سوادیت اُولی است. علتش این است که یک سواد، نقص دارد و سواد دیگر، نقص ندارد به آن سوادی که نقص ندارد می گوییم اُولی است. گاهی از اوقات یک سواد، مخالطتِ ضد دارد یعنی بیاض در او داخل شده است. یک سواد دیگر داریم که ضد در آن مخالطه نکرده می گوییم آن سواد دیگر اُولی است.

اما گـاهی که گفته شود این سواد اُولی از آن سواد است به خـاطر این نیست که ضـدی مخـالطه کرده باشـد بلکه نفسا بـدون مخالطه، قویتر از دیگری است مثلا بعضی از سیاه ها مقداری کِدر است ولی بعضی برّاق است. فرض کنید می گوییم این براق ها در سوادیت قویتر است.

آیا اولویتی که در اینجا می گوییم اینگونه است؟ ما می گوییم یقینی که در مبادی وجود دارد بایـد اُولی باشد از یقینی که در نتیجه است. آیا مراد ما این است که از یقین در نتیجه بایـد ناقص باشـد یا یقین در نتیجه بایـد با ضـد یقین که مثلا شک است مخالِط باشـد. یعنی وقتی می گوییم یقینی که به مقدمات داریم اُولی است منظور این است که مقابلش که یقین به نتیجه اسـت اُولی نیست به این معنی که نقص دارد یا مخالطه شک دارد؟

مصنف می فرماید این، مراد نیست. همه جا معنای اُولی این نیست که طرف مقابلش ناقص است یا طرف مقابلش مخالطه ی ضد دارد بله در بعضی موارد معنای اُولی اینطور است و لذا فکر نکن در ما نحن فیه هم اینگونه است.

بیان معنای اولویت در برهان: آنچه که در نتیجه به وسیله مبادی حاصل می شود در مبادی بنفسها موجود است. ما فرض کردیم مبادی، علوم متعارفه و بدیهیه هستند. یقین در آنها سبب نداشت یعنی با حد وسط، یقین در آنجا را درست نکردیم بلکه به خود این مقدمات یقین داشتیم.

اما در نتیجه اینطور نیست ما به خود نتیجه یقین نداریم بلکه یقین را از مقدمات استفاده کردیم پس یقین، هم در مقدمات هست هم در نتیجه هست ولی در مقدمات، بنفسِ مقدمات است و در نتیجه به نفس نتیجه نیست بلکه از جای دیگر حاصل است چون یقین در مقدمات آن چنان است به آن، اُولی گفتیم نه به خاطر اینکه در نتیجه، یقین ما ضعیف باشد یا یقین ما مشوب به شک باشد بلکه به خاطر اینکه یقین ما در نتیجه مستفاد است و در مبادی، مستفاد نیست.

اما معنای اَوَّلیت هم تقریبا همین است پس باید بین اَوَّلیت و اُولویت فرق گذاشته شود. مصنف وارد فرق این هم می شود که در ادامه توضیح داده می شود.

توضیح عبارت

«و لیس یجب ان یظن ان کل شیئین یقال ان احدهما اولی بامر من الآخر فهو لنقص فی الاخر او لمخالطه من الضد للآخر»

ص: ۷۴۸

ضمیر «هو» به اولویت بر می گردد.

بارها عرض کردیم که «لیس یجب» در عبارات مصنف دو معنا دارد.

۱ ـ «واجب نمی باشد». که مفهوم دارد یعنی جایز می باشد.

۲ ـ «نباید». یعنی مصنف که خواسته این کلمه فارسی را به صورت عربی بیاورد تعبیر به «لیس یجب» می کند یعنی اصطلاح فارسی که تعریب شده است. مراد از «لیس یجب» در اینجا معنای دوم است.

ترجمه: نباید گمان شود که هر دو شیئی که گفته شود یکی به داشتن امری اُولی از دیگری است «مراد از این امر، یقین است یعنی مبادی در داشتن یقین، اُولی از نتیجه هستند ما الان این مطلب را گفتیم مبادی در اینکه صاحب یقین هستند اُولی از نتیجه هستند» که این اولویت یکی به خاطر نقص در دیگری است یا به خاطر اینکه دیگری مخالطه در ضد دارد «یعنی نباید فکر کرد که ضد در آخری مخالطه کرده پس اَوَّلی اُولی است چون ضد در آن مخالطه نکرده است بله در سواد اینطور است که وقتی می گوییم این سواد، اُولی است یعنی دیگری یا ناقص است یا مخلوط به بیاض است. ناقص بودن با مخلوط به بیاض بودن دو تا است. زیرا یکبار ممکن است سیاهیِ خالص باشد اما خیلی پررنگ نباشد.

اگر در نسخه ای «المخالطه» است عطف بر «نقص» گرفته می شود تا لام در «لنقص» بر آن داخل شود و اگر «لمخالطه» باشد عطف بر «لنقص» است.

ص: ۷۴۹

«کما یظن من ان الاولی بالسوادیه ما شارک فی نفس السواد و کان ازید سوادیه»

«من» بیان از «ما» در «کما یظن» است. ضمیر «کان» به «اولی بسوادیه» بر می گردد.

مثل آنجا که گمان می شود «مراد از ـ ما ـ در ـ کما یظن ـ کنایه از ـ جا ـ است» که عبارتست از اینکه اولی به سوادیت چیزی است که با دیگری در داشتن سیاهی مشارک باشد ولی این اولی به سوادیت، ازید سوادیه باشد.

«فیکون الآخر ازید بیاضیه»

دیگری بیاضش مقداری بیشتر می شود چون مخلوط با مضاد شده در اینصورت اُولی به سوادیت می شود.

«حتی یکون الشیء انما یکون اولی بالصدق اذا کان الآخر اولی باللاصدق فیخالطه شی من الکذب»

عبارت «کما یظن ... ازید بیاضیه» را ندیده بگیرد که این جمله مرتبط به آنجا می شود.

ترجمه: اینچنین نیست که اگر می گوییم که در صدق یا یقین، مقدمات اُولی از نتیجه هستند اینطور نیست که مراد ما این باشد که صدق و یقین در مقدمات خالص است و در نتیجه، صدق و یقین مشوب است یعنی اینطور نیست که یقین مشوب به شک است و صدق هم مشوب به کذب است. پس نباید آنچنان گمان شود تا نتیجه گرفته شود «حتی یکون الشیء....».

یعنی وقتی می گوییم فلان چیز اُولی به صدق است اینطور گمان نکنید که این شیء مثلا در اینجا مقدم است پس اُولی به صدق است زمانی که نتیجه اُولی به لا صدق است. اینطور نیست که اگر گفتیم مقدمه اولی به صدق است منظور این باشد که مقدمه اُولی به صدق است و نتیجه اولی به لا صدق است. تا بگوییم پس با آن آخر «که نتیجه است» شیئی از کذب مخالطه دارد. مراد از اولویت اینطور نیست.

ص: ۷۵۰

«بل قد یقال ان کذا اولی بکذا من کذا اذا کانا فی طبیعه سواء لکن احدهما له الامر فی نفسه اولا و للآخر بعد»

گاهی گفته می شود «ان کذا اولی بکذا من کذا» به معنایی که مخالطه نباشد. ضمیر «کانا» به «کذا» در «ان کذا» و «من کذا» بر می گردد. بعد از کلمه «للاخر بعد» کلمه «ثانیا» را در تقدیر می گیریم.

کلمه «قد» در «قد یقال» برای تقلیل است یعنی دو قسم درست می کند یک قسم «قد یقال ان احدهما اول بامر آخر» در سطر ۱۴ درست می کند و یک قسم «قد یقال ان کذا» در سطر ۱۷ درست می کند.

ترجمه: گاهی گفته می شود که مبادی اُولی به یقین هستند از نتیجه «مراد از کذا ی اَوَّلی، مبادی است و مراد از دومی، یقین است و مراد از سومی، نتیجه است» زمانی که مبادی و نتیجه در طبیعت مساوی باشند ولی یکی از این دو مبادی امر «یعنی یقین و صدق» برایش فی نفسه است اولا و دیگری «نتیجه» باواسطه مبادی، صاحب یقین شده به همین جهت گفته می شود اَوَّلی به داشتن یقین اُولی از دومی است.

صفحه ۱۱۳ سطر ۱ قوله «و اذا صدقت النفس بامرین کلیهما»

دوباره این مطلب را توضیح می دهد تا فرق بین اَوّل و اُولی روشن شود.

وقتی می گوییم علت، اَوَّل است و معلول، دوم است چند تا معنی دارد:

معنای اول: علت، در زمان اَوَّل است و معلول، در زمان دوم است.

این معنی، صحیح نیست، بلکه اگر علت، ناقصه باشد ممکن است که علت در زمان اول باشد و معلول نیاید اما در زمان بعدی که علتِ ناقصه، علت تامه می شود معلول هم می آید. اما اگر علت، علت تامه باشد اختلاف زمانی بین علت و معلول نیست در همان زمانی که علت، حاصل است معلول هم حاصل است گفتیم وقتی ید حرکت می کند در همان لحظه کلید حرکت می کند اینطور نیست که ابتدا ید حرکت می کند بعدا کلید حرکت کند پس علت، اَوَّلیت زمانی نسبت به معلول ندارد.

معنای دوم: اولیت به معنای اینکه یکی بی وا سطه است و یکی با واسطه است. مثلا علت، فلان چیز را بی و اسطه دارد ولی معلول، فلان چیز را باواسطه ی علت دارد البته ممکن است خود علت هم معلولِ ما قبل خودش باشد در اینصورت آن علت هم همین حکم را دارد، به لحاظ معلول بودنش بعداً دارد اما به لحاظ علت بودنش، اوّل دارد.

و لی ما علت را معلولِ علت دیگر لحاظ نمی کنیم. حال اسم آن را تقدم ذاتی یا تقدم رتبی یا تقدم بالوجوب یا تقدم بالوجود بگذار. در علت تامه و معلول هر چهار نوع تقدم را گفتند البته تقدم بالوجود را غالبا در علت ناقصه بکار می برند و می گویند وجودش تقدم بر وجود معلول دارد کاری به زمان ندارد. تقدم بالوجوب مخصوص به علت تامه است اما تقدم بالوجود هم در علت تامه هم در علت ناقصه می آید.

ص: ۷۵۲

در ما نحن فیه می گوییم علت در داشتن چیزی، اوّل است و معلول، ثانی است چون علت، آن چیز را بی واسطه دارد و معلول آن چیز را با واسطه دارد.

اولویت هم با بیانی که مصنف فرمود به همین صورت بود پس چه فرقی است؟ تا اینجا مصنف اولویت را بیان کرد ما الان اولیت را معنی می کنیم می بینیم اولیت با اولویت یک معنی پیدا کرد باید فرق گذاشته شود.

بیان فرق بین اولیت و اولویت: مصنف عبارت را عوض می کند و می گوید ما ابتدا به علت ملتفت می شویم بعدا به معلول، ملتفت می شویم وقتی داریم به علت ملتفت می شویم به معلول، التفاتی نداریم ولی وقتی به معلول ملتفت هستیم التفات ما به علت هم هست به هیمن جهت التفات ما به علت شدیدتر است از التفات ما به معلول، گویا التفات ما به علت خالص است و کاملاـ خود علت را مطالعه می کنیم ولی وقتی معلول را مطالعه می کنیم چون معلول آنچه را که دارد از علت دارد التفات ما به معلول، خالصِ خالص نیست بلکه التفات به علت هم در ضمن آن است.

این فرق اگر چه ممکن است به اول و ثانی بر گردد ولی فرق مختصر با آن دارد که همان فرق مختصر برای ما کافی است. اگر چه التفات شما به علت، اوّل است و التفات به معلول، ثانی است ولی التفات شما به علت شدیدتر است و به معلول ضعیف تر است.

ص: ۷۵۳

پس اولیت و اولویت است یعنی التفات من به علت، اوّل است و التفات من به معلول، دوّم و به واسطه است این بیان اوّل و ثانی بود و همینطور التفـات من به علت، خالص است و التفات من به معلول خالص نیست. وقتی که به معلول توجه دارم علت را هم نگاه می کنم.

نکته: این عبارت «و اذا صـدقت» را فرق بین اولویت و اولیت گذاشتیم البته خود مصـنف هیچ اشاره ای نکرده. لذا شاید کسـی بگویـد این عبـارت تاکیـد برای مطلب قبل است و مطلب قبل را تکرار می کنـد تا تاکیـد بیشتری کنـد چون قانون مصـنف این است که اگر مطلب، سـنگین باشـد عبارت را عوض می کنـد و با بیان دیگری می آورد ولی از این تکراری که مصـنف کرده این فایده بدست می آید که بین اولیت و اولویت فرق است ولو تصریح به این مطلب نکرده است.

بیان فرق بین اُولویت و اَوَّلیت مبدا برهان نسبت به نتیجه برهان/ مبدا برهان ۹۳/۰۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان فرق بین اُولویت و اَوَّلیت مبدا برهان نسبت به نتیجه برهان/ مبدا برهان.

«و اذا صدقت النفس بامرین کلیهما لکن صدقت باحد الامرین قبل و بالاخر بعد»(۱)

بحث در این داشتیم که برای هر برهـانی هم یقین به مبـادی لازم است هم یقین به نتیجه لازم است امـا یقین به مبـادی، اَوّل و اُولی است و اَوّل بودنش معلوم بود و نیاز به توضیح نـداشت اما اُولی بودنش نیاز به توضیح داشت و وما وارد توضیح شدیم. توضیحی دادیم که گذشت اما توضیحی که الان می خواهیم تبیین کنیم این است که نفس گاهی به دو چیز تصدیق می کند ولی تصدیق به یک چیز، قبلا انجام می شود و تصدیق به چیز دیگر بعدا انجام می شود یعنی این دو در عرض هم نیستند بلکه در طول هم هستند در چنین حالتی نفس به اَوّلی التفات می کنـد و وقتی می خواهـد دومی را دریافت کنـد هنوز التفاتش به اولی است. اگر بـه اینصورت باشـد تصـدیقش بـه اَوّلی قویتر است به این معنی که التفاتش در حین تصـدیق به دومی هنوز التفاتش به اَوَّلی است قیاس را ملاحظه کنید که چه اتفاقی در نفس ما می افتد. ما به صـغری و کبری توجه می کنیم اگر توجه خودمان را از صغری و کبرای برداریم نتیجه نمی گیریم پس باید این التفات و توجهی که به صغری و کبری داشتیم را استمرار بدهیم البته به نفس صغری و کبری توجه داریم ولی به نفس نتیجه توجه نمی کنیم در وقتی هم که نتیجه وارد ذهن ما می شود باز هم توجه ما به صـغری و کبری است و هنوز این توجه به صغری و کبرای را استمرار می دهیم تا نتیجه در ذهن ما وارد شود و وقتی وارد شـد نتیجه را هم التفات می کنیم. نتیجه، ارتکازاً مورد توجه مـا قرار می گیرد بعداً تفصیلا مورد توجه قرار می گیرد وقتی هم تفصیلا در نفس ما قرار می گیرد که کار تمام است و تصـدیق اوّلی تمام شد و دوباره تصدیق آن تاکید شد تا به دومی رسیدیم.

ص: ۷۵۴

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۱۳، س۱، ط ذوی القربی.

اگر تصـدیق دومی، حاصل شود در زمانی که دومی را نتیجه می گیریم باز تصدیق به اولی هنوز هست. «این تعبیر را بنده می

گویم: گویـا التفـات به اوّلی دو مرتبه انجام می شود یکبار خودش مورد التفات است یکبار هم در وقتی که نتیجه مورد التفات قرار می گیرد آن مقدمه مورد التفات است یعنی کانّه دوبار تصدیق می شود» چنین تصدیقی اَشدّ از تصدیق دوم است مصـنف تعبیر نمی کنـد به اینکه دوبار تصـدیق می شود اینکه ما «یعنی اسـتاد» گفتیم دوبار تصدیق می شود با لفظ «کانّه» آوردیم یعنی گفتیم «کـانه دوبـار تصـدیق می شود» یعنی التفـات شـما به همـان اوّل «یعنی مبادی» است اگر به ثانی التفات می کنیـد بعـد از آمدنش است. به این مناسبت به تصدیق اوّلی، اشد و اُولی به این معنی می گوییم نه اینکه اَشد و اُولی در درجه تصدیق باشـد که درجه تصـدیق در مقدمات قویتر از درجه تصدیق در نتیجه است و نه به این معنی که در نتیجه تصدیق داریم و ضد تصدیق را که شک است همراه تصدیق کردیم.

پس تصـدیق به مقـدمه اشـد است به این صورت که التفـات ما به مقـدمه همیشه است و ما التفات به مقـدمه را در حین گرفتن نتیجه هنوز داریم چون اگر التفات را از مقدمه بردارید نتیجه نمی آید باید این التفات را اینقدر ادامه بدهید تا نتیجه بیاید.

پس ترتیب به این صورت است که از ابتدا که برهان را شـروع می کنیم توجه به مقدمتین است تا وقتی که نتیجه می آید توجه به مقـدمتین است وقتی نتیجه را گرفتیم و به مقـدمتین حاجتی نداشتیم توجه به نتیجه پیدا می کنیم خالصاً. و الا از ابتدا توجه به نتیجه داشتیم.

توضیح عبارت

«و اذا صدقت النفس بامرین کلیهما»

اگر نفس به هر دو تصدیق کرد نه اینکه با هم تصدیق کرد تعبیر به «کلیهما» می کند نه «معا» چون تصدیق ها طولی اند و عرضی نیستند.

«لکن صدقت باحد الامرین قبل و بالاخر بعد»

اگر به هر دو امر تصدیق کرد به این نحوه که به یکی از این دو که مقدمتین است قبلا تصدیق کرد و به دیگری که نتیجه است بعداً تصدیق کرد «یعنی تصدیق آن، طولی بود»

«کانت النفس تصدّق باحدهما ملتفته الیه نفسه»

«نفسه» برای تاکید ضمیر «الیه» است.

ترجمه: نفس به یکی از این دو امر تصدیق می کند در حالی که نفس به خود آن امر التفات دارد. «در وقتی که دارد نتیجه می گیرد به خود نتیجه هم توجه دارد ولی به مقدمتین هم که غیر نتیجه است توجه دارد ولی وقتی مقدمتین را توجه می کند به خود مقدمتین توجه می کند.

«و بالاخر لیس ملتفته الیه نفسه بل ملتفته الی الاول»

این عبارت عطف بر «باحدهما» است.

نفس در وقتی که به دومی تصدیق می کند و دومی را نتیجه می گیرد ملتفت به خود دومی نیست ملتفت به اوّلی است و در ضمن اوّلی به دومی هم متوجه است یعنی التفاتش به دومی، خالص نیست.

«فکان التصدیق بالاول اشد لهذا المعنی»

تصدیق به اوّلی اشد می شود به خاطر همین معنایی که گفتیم نه اینکه اشد شود به خاطر اینکه دومی مبتلی به شک است و یقین و تصدیقش ضعیف تر است و یا نه به خاطر اینکه یقین و تصدیق به مبادی درجه عالیتر دارد زیرا همان تصدیقی که به مبادی داریم همان تصدیق را هم به نتیجه پیدا می کنیم. ولی چون التفات ما به اَوّلی، مستمر است «و به عبارت مصنف، التفات ما به خود مقدمه است خالصا اما در نتیجه، التفات به نتیجه، خالصا نیست» لذا تصدیق به اوّلی، اشد به حساب می آید.

ص: ۷۵۶

«فان شوّشک هذا الفصل فدعه فلا کبیر جدوی فیه»

«هـذا الفصـل» یعنی این بخش که جـدای از بخش قبلی مطرح کرده بودیم یعنی از «لمـا کـان البرهان یوقع» که از صـفحه ۱۱۲ سطر ۷ تا صفحه ۱۱۳ سطر ۴ بود مراد است البته می توان بر «لیس یجب ان یظن» در صفحه ۱۱۲ سطر ۱۴ تا صفحه ۱۱۳ سطر ۴ تطبیق کرد که واضحتر است چون فایده زیادی در دومی نیست.

بحث ما در مبادی برهان بود و به مناسبت وارد بحث در اصل موضوع و مصادره شدیم بحث در این نداشتیم که یقین به مبادی با یقین به نتیجه چه حالتی دارد؟ به مناسبت وارد این مباحث شـدیم لذا مباحث قبل در ذهن ما با آمدن این مطلب غریبه به هم ریخت و تشویشی برای ما پیدا شد.

مصـنف می فرمایـد اگر این یـک صـفحه بحث، تو را مشوش کرد و ذهن تو را نسـبت به مطـالب قبل بهم زد آن را رها کن. و فایده زیادی در آن نیست.

«فلا کبیر جـدوی فیه» چه چیزی فایـده زیـادی نـدارد. آیا اینکه یقین ما بایـد به مبادی، اَوّلی باشـد و به نتیجه، ثانی باشـد یا به مبادی، قویتر باشـد و به نتیجه، آن قوت را نداشـته باشـد فایده ندارد یا مراد این است که مطرح کردن این مباحث فایده ندارد؟ مصنف نمی فرماید فایده ندارد بلکه می فرماید فایده زیاد ندارد می توان به هر دو صورت گفت:

۱ ـ اصلا فایده زیاد ندارد.

۲ ــ در اینجا فایده زیاد ندارد.

طبق صورت دوم می گوییم: حرف صحیحی است چون بحث ما بحث دیگری بود شاید در اینجا ضرر هم داشته باشد چون ذهن را بهم ریخت. ولی در هر صورت فایده زیادی ندارد.

اما طبق صورت اول اینطور می گوییم که آیا اصل این بحث در جاهای دیگر فایده زیاد دارد یا ندارد. در اینصورت جواب می دهد که اصل این بحث فایده زیاد ندارد چون بحثی است که قهراً اتفاق می افتد یعنی مطمئناً یقین شما به مبادی، اوّل است و به نتیجه، ثانیا است حال چه ما این مطلب را بگوییم چه نگوییم. مطلب، مطلب مفیدی نیست چه این مطلب را مطرح کنیم چه نکنیم بالاخره طبیعت انسان آن را رعایت می کند وقتی به سراغ برهان می روید پیداست که مقدمه را تصدیق می کنید تا به نتیجه برسید پس تصدیق به مقدمه، اَوّل است و نسبت به نتیجه، ثانی است بنابراین بحث کردن نه تنها در اینجا کم فایده است در جای دیگر هم کم فایده است.

در بعضی نسخه خطی به جای «فان شوّشک» لفظ «فان یشوّش» آمده است ولی «شوشک» بهتر است چون به صورت خطاب است. البته می توان گفت «فان یشوش» خطابی بوده که حذف شده یعنی در اصل «یشوّشک» بوده است چون تعبیر به «فدعه» کرده است.

صفحه ۱۱۳ سطر ۴ قوله «و اعلم»

در تعلیم اول ارسطو بین اصل موضوع و مصادره فرق گذاشته شده است بعضی کلام ارسطو در تعلیم اول را دیدند و فرق را تبیین کردند ولی تبین آنها آن چیزی نبود که ارسطو می گفت یک نکته ای را غفلت کردند و در تفسیر کلام ارسطو نیاوردند و همان مطلب باعث شد که مصنف بر آنها اشکال کند. مصنف ابتدا کلام ارسطو را نقل می کند سپس گمان بعضی را که از کلام ارسطو مطلب را درست نفهمیدند می آورد بعداً کلام آنها رد می کند.

بین کلام ارسطو: ارسطو بین اصل موضوع و مصادره فرق می گذارد ابتدا اینطور گفته می شود که معلّم گاهی مقدمه ای را که اخذ می کند تبیین و استدلال هم بر آن می کند در اینصورت متعلّم این قضیه را می پذیرد اما گاهی معلم قضیه ای را که بیّن نیست را می آورد و با استدلال آن را مبیّن نمی کند در اینصورت این قضیه نه بیّن است و نه مبیّن است. این قضیه را به متعلم القاء می کند. متعلم دو حا لت پیدا می کند:.

۱ ـ یا هیچ گمانی بر خلاف حرف معلّم برای او پیدا نمی شود .

۲ ـ یا برای او گمانی بر خلاف حرف معلّم پیدا می شود.

به عبارت دقیق تر بعد از اینکه این قضیه را از معلّم می شود یا به این قضیه گمان پیدا می کند همانطور که معلّم توضیح داد «چون دلیل، اقامه نشده نمی گویند یقین پیدا می کند بلکه می گوید گمان پیدا می کند» این گمانش دو صورت دارد:

۱ ـ یا گمانی است که طبق برداشت معلم است ۲ ـ یا طبق برداشت معلم، گمان پیدا نمی کند وقتی که طبق برداشت معلم، گمان نکرد یا واقعا همین است که اصلا گمان پیدا نمی کند یا گمان به خلاف پیدا می کند بالاخره به آنچه که معلّم گفته گمان پیدا نمی کند.

در جایی که طبق حرف معلم گمان می کند اصل موضوع است و در جایی که طبق حرف معلم گمان نمی کند به هر دو حالتش مصادره است.

مصنف اصل موضوع و مصادره را در خود قضیه جستجو نمی کند در حالت متعلّم جستجو می کند مصنف می گوید نگاه کن حالت متعلّم چیست؟ یعنی متعلّم، آن گمان معلّم را دارد یا ندارد؟ اگر گمان معلم را داشت اصل موضوع است و اگر نداشت مصادره می شود.

تبیین بعضی از بیان ارسطو: کسانی که حرف ارسطو را شنیدند اختلاف را در آن حالت متعلّم قائل نشدند. اختلاف را در خود قضیه قائل شدند و گفتند قضیه اگر طوری است که به آسانی فهمیده می شود اصل موضوع گویند و اگر طوری است که به آسانی فهمیده نمی شود یعنی قابل انکار است مصادره گویند یعنی این گروه اختلاف را در خود قضیه بردند.

بیان اشکال مصنف به تبیین بعضی، از بیان ارسطو: در حالی که ارسطو، اختلاف را در شخص متعلّم برده است اگر اختلاف در قضیه باشد مطلق متعلّم این قضیه را یا اصل موضوع یا مصادره می د انند یعنی بین متعلّم ها نمی توان تفصیل داد. این قضیه برای همه افراد اصل موضوع است یا برای همه افراد مصادره است. اما اگر، اختلاف در متعلّم باشد به اینصورت می شود که ممکن است این قضیه برای این متعلّم، اصل موضوع باشد برای یک متعلّم دیگری که دقیق تر فکر می کند و خیلی به استادش اعتماد ندارد مصادره باشد. یعنی یک شخص خوش باور است و زود قبول می کند برای آن شخص این قضیه اصل موضوع می شود اما برای دیگری که این قضیه را قبول نمی کند مصادره می شود.

توضیح عبارت

«و اعلم انه لما سُمع ما قیل فی التعلیم الاول»

جواب «لمّا» عبارت «ظنوا » است که در سطر ۱۰ میآید.

ترجمه: چون که شنیده شد آنچه در تعلیم اول گفته شده بود «یعنی کلام ارسطو به گوش بعضی رسید» چنین گمان کردند.

«حیث قیل ما قیل»

آنچه که گفته شد این است.

«فجمیع التی یاخذها و هی مقبوله من حیث لم یبیّنها»

از اینجا کلام ارسطو است.

ترجمه: تمام قضایای که معلّم اخذ می کند و آن فضایا مقبول اند «نه اینکه بیّن و مبیَّن باشند» از آن حیثیتی که این قضیه اثبات نشده قبول است. «ممکن است این قضیه را از یک جهتی اثبات کرده باشند در اینصورت، مبیّن می شود اما با انیکه مبیّن نشده با وجود این، مقبول شده است یعنی متعلّم قبول کرده. اما چگونه قبول کرده است؟ آیا به اینصورت قبول کرده که گمان کرده به آنچه که معلّم گفته است یا قبول کرده بدون اینکه گمان معلم را گمان کند. در وقتی که گمان معلّم را گمان نکرده یا اصلاً گمان برای او پیش نیامده یا گمان به خلاف معلم برای او پیش آمده است».

«ان کان اخذه لما هو مظنون عند المتعلم»

اگر اخذ معلّم تعلق گرفته به قضیه ای که آن قضیه عند المتعلّم، مظنون است یعنی متعلم هم گمانی مانند گمان معلّم به آن قضیه دارد.

«فانما یضعها و ضعا»

این متعلّم آن قضیه را وضع می کند و اصل موضوع قرار می دهد.

ص: ۷۶۱

«و هی اصل موضوع اعنی الوضع لا علی الاطلاق»

در نسخه خطی «اعنی الموضوع» آمده و ظاهراً بهتر است چون هماهنگ با عبارت قبل است یعنی «و هی اصل موضوع اعنی الموضوع لا علی الاطلاق».

«لا علی الاطلاق» قید موضوع است می خواهد بگوید این، اصل موضوع است ولی اصل موضوع علی الاطلاق نیست.

«اصل موضوع علی الاطلاق» قضیه ای است که برای همه اصل موضوع است یعنی همه به آن ظنّی مطابق با ظن معلم دارند. این، شدنی نیست زیرا افراد مختلفند بعضی ممکن است ظن پیدا کنند و بعضی ممکن است ظن پیدا نکنند زیرا بعضی خوشبین هستند و زود قبول می کنند اما بعضی خوشبین نیستند و زود قبول نمی کنند.

«لکنها عند ذلک فقط»

بلکه اصل موضوع است نزد این متعلّم فقط.

پس اینطور شد که ارسطو می گوید اگر قضیه ای مظنون عند المتعلم شد و متعلّم همان گمانی را پیدا کرد که معلم پیدا می کرد این، اصل موضوع است ولی اصل موضوع علی الاطلاق نیست تا نزد همه اصل موضوع باشد بلکه اصل موضوع نزد این متعلم خاص است نه مطلقا»

تا اینجا در صورتی که ظن متعلم مانند ظن معلم باشد.

«فأمّا ان هو اخذه من حیث لیس له فیه بعینه و لا ظن واحد»

ضمیر «له» به متعلم و ضمیر «بعینه» و «فیه» به قضیه بر میگردد.

از اینجا صورت دوم را بیان می کند که متعلّم، قضیه را اخذ کند اما نه با آن ظنّی که معلّم القاء کرده است بلکه یا بدون هر نوع ظنی اخذ کند یا با ظن مخالف اخذ کند که توضیح آن گذشت. اینکه هیچ ظنی ندارد را با این عبارت بیان می کند و اینکه ظن مخالف داشته باشد را با عبارت بعدی می گوید.

ترجمه: اگر معلّم این قضیه را اخذ کرده از این جهت که نیست برای متعلم در این قضیه همین قضیه، هیچ ظنی نیست و ظن واحدی هم نیست «مصنف می خواهد بیان کند که هیچ ظنی نیست. مصنف وقتی می خواهد بگوید هیچ ظنی نیست «لا» را تکرار می کند یعنی به جای «لیس له فیه بعینه ظن واحده»، «لا» را تکرار می کند و می گوید «لیس له فیه بعینه و لا ظن واحد»

«او من حیث ظنه علی ضد»

یا معلم اخذ کرد این قضیه را در حالی که معلّم، ظن بر ضد داشت.

«فانما یصادر علیه مصادره»

در صورت دوم که ظن متعلم مانند ظن معلم نباشد به دو فرضش حکمش این است که معلّم، مصادره بر این مطلب می کند.

خلاصه کلام ارسطو تا اینجا کلام ارسطو تمام شد. ارسطو اینطور گفت که اگر معلم، قضیه ای را اخذ کند و متعلّم در آن ظن موافق داشته باشد این قضیه، اصل موضوع است لا علی الاطلاق بلکه نزد این متعلم اصل موضوع است ولی اگر معلم قضیه ای را اخذ کرد در آن قضیه، متعلّم حتی ظن واحد هم نداشت یا ظن بر خلاف داشت در اینصورت آن قضیه، مصادره است.

نکته: گاهی گفته می شود مصادره در مطلوب است به معنای این است که مطلوب را در دلیل اخذ کردند. ما نحن فیه از این قبیل نیست بلکه مصادره در ما نحن فیه در مقابل اصل موضوع است یعنی مطلبی را که بیّن و مبیّن نیست الان، مبیّن نمی کند به امید اینکه بعداً مبیّن می کند.

ص: ۷۶۳

بیان فرق بین اصل موضوع و مصادره در کلام ارسطو توسط بعضی و اشکال مصنف بر این بیان/ مبدأ برهان ۹۳/۰۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان فرق بین اصل موضوع و مصادره در کلام ارسطو توسط بعضی و اشکال مصنف بر این بیان/ مبدأ برهان.

«و هذا هو الفرق المذکور فی التعلیم الاول بین المصادره و بین الاصل الموضوع»(۱)

بحث ما در تبیین مصادره و اصل موضوع و بیان فرق این دو بود. کلامی را از تعلیم اول ارسطو ذکر کردیم که در آن کلام، اصل موضوع و مصادره تعریف شد. مصنف بعد از ذکر آن کلام اشاره ای به فرق می کند ولی در این اشاره فقط مصادره را توضیح می دهد گویا اصل موضوع احتیاج به تبیین ندارد. مصنف می فرماید مصادره آن است که متعلّم از معلّم پذیرفته باشد ولی یا ظن بر خلاف به گفته معلم داشته باشد یا لا اقل ظن بر وفاق نداشته باشد. مفهوم این کلام این می شود که اصل موضوع این است که ظن بر وفاق داشته باشد. پس فرق بین مصادره و اصل موضوع این می شود که اصل موضوع عبارت از این است که متعلّم مطلبی را که احتیاج به استدلال داشته بدون استدلال پذیرفته است ولی ظن موافق به قول معلّم داشته است. مصادره این است که مطلبی را که احتیاج به دلیل داشته بدون دلیل پذیرفته است ولی یا ظن به حرف معلم ندارد یا بلکه بالاتر، ظن بر خلاف حرف معلم دارد.

ص: ۷۶۴

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۱۳، س۸، ط ذوی القربی.

پس در هر دو «اصل موضوع و مصادره» قضیه ای که مطرح شده احتیاج به استدلال داشته و استدلال هم نشده است از این جهت با یکدیگر مشترکند اما تفاوت در این است که در اصل موضوع، مخاطب یا متعلّم، ظنّی موافق با ظن معلم داشته اما در مصادره اصلا ظن نداشته یا بلکه بالاتر، ظن مخالف داشته ولی بعضی کلام ارسطو را به نحو دیگری بیان کردند که باید ببینیم آن نحوه ای که آنها بیان کردند آیا صحیح است یا صحیح نیست؟

توضیح عبارت

«هذا هو الفرق المذکور فی التعلیم الاول بین المصادره و بین الاصل الموضوع»

این است همان فرقی که در تعلیم اول بین مصادره و بین اصل موضوع ذکر شده است.

«و ذلک»

یعنی بیان فرق این است.

در بیان فرق، مصنف فقط مصادره را توضیح می دهد و اصل موضوع را توضیح نمی دهد.

«ان المصادره هو ما كان مقابلا لظن المتعلم»

بيان فرق این است که مصادره قضیه ای است که متعلم به آن ظن موافق ندارد حال یا اصلا ظن ندارد یا ظن مخالف دارد. علی ای حال، ظن موافق ندارد.

ترجمه: مصادره این است که مقابل با ظن متعلم باشد و متعلم آن قضیه را قبول نداشته باشد.

«و هو هذا الذی یاخذه الانسان و هو متبرهن و یستعمله من حیث لم یبینه»

«هو» به «ما» در «ما کان» بر میگردد.

آن قضیه، قضیه ای است که انسان آن را اخذ می کند و وظیفه انسان این است که بر این قضیه برهان اقامه کند «اگر متبرهِنٌ بخوانی. اما اگر متبرهَن بخوانی معنای عبارت این می شود. آن چیزی که انسان آن را اخذ می کند قضیه بدیهی نیست و احتیاج به برهان دارد» ولی این قضیه را به کار می گیرد بدون اینکه آن را بیان کند «یعنی بدون اینکه بر آن، استدلال کند» یعنی از همان حیثی که بیانش نمی کند آن را اخذ می کند نه از حیثی که بیانش می کند یعنی استدلالی بر این قضیه نمی آورد و همین طوری ادعا می کند. «همه ضمیرها را مذکر آورده به اعتبار _ ما _ در عبارت _ ما کان _ و الا ـ در معنی، ضمیرها مونث هستند»

این فرقی بود که مصنف از کلام ارسطو فهمیده و توضیح می دهد و بعداً دوباره فرق را بیان می کند یعنی هم مطلب را در اصل موضوع توضیح می دهد هم در مصادره توضیح می دهد و به این ترتیب بین مصادره و اصل موضوع فرق می گذارد.

«ظنوا ان الاصل الموضوع هو الذی یتبین بادنی تامل و ان المصادره ما لا یتبین بادنی تامل»

«ظنوا» جواب برای «لما» در سطر ۴ صفحه ۱۱۳ می باشد.

گروهی چون حرف ارسطو را در تعلیم اول شنیدند گمان کردند که ارسطو، فرق را اینچنین می گذارد سپس شروع به بیان فرق کردند. ابتدا بیان فرق از دیدگاه بعضی می کنیم سپس باید بیان کنیم این فرقی که این بعض گفتند با فرقی که مصنف فرموده فرق دارد تا بتوان فرقی را که این بعض گفتند رد شود چون اگر فرق اینها مانند فرقی باشد که مصنف فرموده نباید مصنف آن را رد کند در حالی که آن فرق را رد می کند.

بیان فرق از نظر بعضی: اصل موضوع عبارت از قضیه ای است که به ادنی تامل احتیاج دارد ولی مصادره آن است که تامل بیشتر نیاز دارد و با ادنی تامل معلوم نمی شود. توجه کنید ما اصل موضوع و مصادره را مربوط به متعلّم کردیم یعنی صفتی را که در متعلم بود ملاحظه کردیم و با آن صفت فرق گذاشتیم. این قائل، صفتی را که در خود قضیه است ملاحظه می کند و فرق می گذارد و به متعلم کاری ندارد.

ما گفتیم اگر متعلم ظنِ موافقِ با ظنِ معلّم دارد قضیه را اصل موضوع گویند و اگر متعلم ظن موافق ندارد بلکه شاید ظن مخالف هم داشته باشد قضیه را مصادره گویند. یعنی مصنف به متعلّم توجه کرد که ظن موافق دارد یا ندارد. این گروه که می خواهند فرق بگذارند به خود قضیه نگاه می کنند و می گویند قضیه گاهی طوری است که با اندک تاملی روشن می شود این را اصل موضوع می گویند و گاهی با اندک تاملی روشن نمی شود و نیاز به تامل زائد دارد که این را مصادره گویند. یعنی بحث را روی متعلّم نبرده بلکه روی قضیه برده است. سپس این حرف خودش را به صورت دیگر بیان کرد که واضحتر از این صورت است لذا از «بل» ترقی استفاده کرده و گفته بلکه اصل موضوع کانّه نزد متعلّم حاضر است فقط یک مقدار نیاز به فکر دارد اما مصادره نزد متعلّم حاضر نیست و نیاز به فکر زیاد دارد در این بیان دوم اگر دقت کنید این گروه به سراغ متعلم رفته است و گفته قضیه احتیاج به فکر متعلّم دارد که گاهی فکر کم و گاهی فکر زیاد لازم دارد یعنی به سراغ متعلّم رفته ولی فکر متعلّم را مطرح کرده نه اینکه ظن موافق و مخالف متعلّم را مطرح کرده باشد. یعنی این بیان دوم همان بیان اول است و باز هم این گروه دارد قضیه را آسان و مشکل می کند به این صورت که اگر قضیه،آسان بود با اندک تامل، حل می شود و اگر قضیه سخت بود با تامل بیشتر حل می شود.

تا اینجا کلام این گروه بیان شد رسیدگی این کلام را در ادامه بیان می کنیم.

ترجمه: گمان کردند که اصل موضوع، قضیه ای است که با ادنی تامل روشن می شود ولی مصادره قضیه ای است که با ادنی تامل روشن نمی شود.

«بل کان الاصل الموضوع هو الذی یحضر المتعلم حقیقته اذا فکر ادنی فکر»

از اینجا با «بل» ترقی بیان دیگری برای فرق بین مصادره و اصل موضوع می کند.

گویا اصل موضوع قضیه ای است که نزد متعلم، حقیقت آن قضیه حاضر است اگر فکر کند ادنی فکر. «یعنی اینقدر آن قضیه آسان است که با کمترین فکر نزد متعلم حاضر است به همین جهت می گوییم آن قضیه نزد متعلّم حاضر است و نمی گوییم حاضر می شود.

«و ان المصادره هو ما لا سبیل له الی ذلک»

در مصادره برای متعلم، سبیلی به اینکه حقیقت قضیه را با ادنی فکر حاضر کند نیست. راهی ندارد که قضیه را با ادنی فکر حاضر کند برای حاضر کردن قضیه نیاز به بیش از ادنی فکر دارد یعنی نیاز به فکر قویتر دارد.

تا اینجا روشن شد که این گروه در هر دو بیانی که آوردند قضیه ها را متفاوت دیدند بر خلاف مصنف که قضیه ها را بحث نکرد. متعلّم را در شنیدن اصل موضوع و مصادره متفاوت کرد.

مصنف در مورد اصل موضوع و مصادره، متعلّم را مطرح کرد همانطور که اشاره کردید. نوعا در اصول متعارفه، متعلّم مطرح نمی شود و گفته می شود که این قضیه، بدیهی است ولو متعلّم در آن شبهه داشته باشد. شبهه ی متعلّم، این را از بدیهی بودن در نمی آورد. مصنف در صفحه ۱۱۱ سطر ۱۵ فرمود «ربما قصر المتعلم عن تصور الاولیات...» که اصول متعارفه اگر در دست متعلّمی داده شود که متعلّم، ضعف دارد اصول متعارف هم برای او اصل موضوع می شود یعنی بدیهیات هم نزد او اصل موضوع می شوند که مصنف در آنجا هم متعلّم را دخالت داد در حالی که خیلی ها دخالت نمی دهند و معتقدند که این قضیه، قضیه بدیهی است چه این شخص بفهمد چه نفهمد مثلا «الممکن محتاج الی العله البدیهی» قضیه بدیهی است که بعضی می فهمند و بعضی نمی فهمند. بعض متعلّم را دخالت ندادند ولی مصنف دخالت داده است.

صفحه ۱۱۳ سطر ۱۳ قوله «و لیس الامر»

بررسی کلام بعض در فرق بین مصادره و اصل موضوع: مصنف می فرماید امر اینگونه نیست که ما فرق بین موضوع و مصادره را اینطور بیان کنیم که این گروه بیان کردند.

در کلام این گروه، کلمه «تامّل» آمده بود که اینطور گفته بود «الذی یتبین بادنی تامل» که مربوط به اصل موضوع بود. اما در مصادره گفت «مالا یتبین بادنی تامل» حال ما به مصادره کاری نداریم و کلام را روی اصل موضوع می بریم که در آن، تامل را اعتبار کرد ولی تامل را کم و ساده گرفت مصنف می فرماید تامّل یعنی استکشاف «طلب کشف کردن» ما برای چه چیزی تامل می کنیم؟ برای اینکه مطلبی را کشف کنیم پس کشف مطلب را طلب می کنیم به این جهت، تامل می کنیم لذا تامل به معنای استکشاف است. سپس می گوید استکشاف، یا استکشاف مفهوم است یا برای تصدیق است. استکشاف، مفهوم در جایی است که مفردی برای ما مخفی باشد و ما بخواهیم از طریق تعریف آن را با معرِّف روشن کنیم. تصدیق در جایی است که قضیه نزد ما مشکوک باشد و ما بخواهیم با قیاس آن را مورد تصدیق قرار بدهیم. در هر دو هم استکشاف است. در وقتی که تصوری نزد من مجهول است من این تصور مجهول را از طریق تصور معلوم استکشاف می کنم یعنی سعی می کنم که از طریق تصور معلوم، این تصور مجهول برای من کشف شود و از مجهول بودن بیرون بیاید در تصدیق هم همینطور است که اگر چیزی مجهول باشد من آن مجهول را به توسط تصدیقی که معلوم است کشف می کنم پس در هر دو صورت چه تصور و چه تصدیق مطرح شود استکشاف وجود دارد.

در بدیهیات ممکن است استکشاف نخواهیم ولی در اصول موضوعه و در مصادرات استکشاف می خواهیم و بیان کردیم که استکشاف گاهی برای تصور است و گاهی برای تصدیق است. مصنف استکشاف تصوری را مطرح می کند و می گوید آن معیاری که شما برای تصوری که با اصل موضوع می خواهد روشن شود را ذکر کردید آن معیار، معیار مشترک است و معیار مشترک به درد نمی خورد شما می خواهید یک چیز را معرفی کنید و وقتی می خواهید آن را معرفی کنید مثلا می خواهید اصل موضوع را معرفی کنید طوری نباید معرفی کنید که غیر اصل موضوع هم در تعریف مشا داخل شود باید یک معیار و تعریفی را برای اصل موضوع بیاورید که همه اغیار را بیرون کند و اصل موضوع از طریق این تعریف شناخته شود.

شما یک تعریف عام می آورید که هم اصل موضوع را شامل می شود هم چیز دیگر را که این گونه تعریف کردن، معرفی اصل موضوع نیست. لذا برای ما مبهم می شود که کدام یک از این دو مورد، اصل موضوع است؟

اتفاقاً در تصدیق هم همین مشکل را دارید. در جایی که استکشاف تصدیق می شود باز همین مشکل را دارید. زیرا یک مورد دیگری پیدا می شود که اصل موضوع نیست ولی تعریفی که شما برای اصل موضوع کردید شامل آن هم می شود یعنی اگر اصل موضوع از تعریف شما بدست آید هم در باب تصور متحیر می شویم هم در باب تصدیق متحیر می شویم. شما طوری اصل موضوع را تعریف می کنید که مختص به اصل موضوع نیست نه در تصور و نه در تصدیق. ولی مصنف اصل موضوع و مصادره را طوری تعریف کرد که اغیار را خارج می کند زیرا مصنف فرمود اگر ظن متعلم حاصل است اصل موضوع می شود و اگر خلاف آن حاصل است مصادره می گویند.

تا اینجا خلاصه اشکال مصنف در هر دو بیان شد ولی در اصل موضوع که مربوط به تصور است چه خَلطی اتفاق می افتد و در اصل موضوعی مربوط تصدیق است چه خَلط دیگر اتفاق می افتد بیان نشده که بعدا می گوییم.

در وقتی که ما به یک قضیه بدیهیه برخورد می کنیم و این قضیه بدیهیه در ذهن ما مشکل درست می کند و نمی توانیم آن را بپذیریم. چه وقتی می توانیم این اشکال را بر طرف کنیم؟ با ادنی تامل این اشکال بر طرف می شود چون قضیه، بدیهی است. اگر قضیه، نظری باشد نیاز به استدلال دارد اما قضیه بدیهی غفلتی در آن وجود دارد که باعث شده ما الان آن را نمی پذیریم. کافی است این غفلت بر طرف شود که با ادنی تامل این غفلت بر طرف می شود. این گروه برای اصل موضوع همین بیان را کرد و گفتند با ادنی تامل برای متعلم روشن می شود. قضیه بدیهیه هم که مقداری مورد غفلت واقع شده باشد با ادنی تامل برای متعلم روشن می شود پس فرق بین قضیه بدیهیه کذائی که در ذهن متعلم به اشکال برخورد کرده با اصل موضوع چیست؟ هیچ فرقی ندارد.

اما در باب تصدیق: این گروه گفتند اصل موضوع عبارتست از آنچه که با تامل روشن می شود. در باب تصدیق، تامل به این است که حد وسط پیدا کنیم و از راه حد وسط نمی توان تصدیق، پیدا کرد اگر حد وسط، به آسانی پیدا شد گفته می شود که با تامل اندک پیدا شد.

ص: ۷۷۱

بعضـی قضایا هسـتند که احتیاج به استدلال دارند ولی حد وسط آنها به راحتی بدست می آید یعنی قضیه، قضیه کسبی است و بـدیهی نیست. این گروه گفت اصل موضوع آن چیزی است که در تصدیق با تامل کم بدست می آید یعنی با حد وسط آسان بدست می آید» بعضـی کسبیات هم هست که با حد وسط آسان بدست می آیند. سوال مصنف از این گروه این است که فرق بین اصـل موضـوع که شـما گفتیـد بـا این کسبیـات چیست؟ طبـق تعریفی که شـما کردیـد فرقی وجود نـدارد. پس معلوم شـد توضیحی که این گروه برای اصل موضوع بیان کرد در هیچ بابی نه در باب تصور و نه در باب تصدیق مانع اغیار نبود.

توضیح عبارت

«و لیس الامر کذلک»

این عبارت به دو صورت معنی می شود.

۱ ـ تفاوت اینچنین نیست که این قائل گفت.

۲ ـ آن چه که ارسطو گفت این نبود که این شخص فهمیده.

البته به نظر می رسد اول بهتر است چون وقتی مصـنف شـروع به اشـکال کردن می کند معلوم می شود که تفاوت آنها را قبول ندارد.

«فان الذی یتبیّن بادنی تامل»

آنچه که بـا ادنی تامل روشن می شود و طبق نظر این گروه، اصل موضوع است چون این گروه اصل موضوع را به این صورت معنی کرد که با ادنی تامل بدست می آید اما مصادره را به این صورت معنی کرد که با ادنی تامل بدست نمی آید. ما به اصل موضوع کا ر داریم که با ادنی تامل بدست می آید.

ص: ۷۷۲

«اما ان یکون التامل هو الاستکشاف لمفهوم اللفظ علی سبیل التنبیه»

تاملی که شما گفتید یا استکشاف در باب تصور است که با همین عبارت بیان می کند. یا استکشاف در باب تصدیق است که در سطر ۱۵ با عبارت «و اما ان یکون التامل» بیان می کند.

آن که با «ادنی تامل» فهمیده می شود یا تامل، استکشاف مفهوم لفظ است «این، در باب تصور است»

«علی سبیل التنبیه» متعلق به استکشاف است و معنایش این می شود که ما قبلا این مفهوم را فهمیدیم و آن را بدست آوردیم و کسب کردیم الان از آن غفلت کردیم لذا احتیاج دارد که آن را استکشاف علی سبیل التنبیه کرد نه علی سبیل التعریف. اگر تا الان آن را بدست نیاورده بودیم استکشافش از طریق تعریف بود ولی چون آن را یکبار بدست آوردیم و الان در زوایای ذهن ما موجود است ولی از آن غافل شدیم استکشافش علی سبیل التنبیه است.

«و هو ان یکون الشیء حقه ان یعلم ثم یَذهَب عنه المتعلم و لا یَتَبَیِّنه لنوع من الغفله عن مفهوم اللفظ»

این عبارت، توضیح «استکشاف علی سبیل التنبیه» است. مراد از «شیء» مفهوم است و این استکشاف علی سبیل التنبیه این است که حق شیء با تعریف داشته شود سپس متعلم از این شیء «یعنی مفهوم» غافل می شود «یذهب به معنای یغفل است و نمی تواند آن را روشن و آشکار کند به خاطر اینکه به نحوی از مفهوم لفظ غافل شده است نه اینکه نمی دانست بلکه می دانست ولی غافل از آن شده است. در اینصورت باید برای او کشف شود علی سبیل التنبیه.

ص: ۷۷۳

«و اما ان یکون التامل هو الاستکشاف لحال القول فی صدقه لا فی فهمه»

تـا تامـل عبـارت از این است که حالت قول را کشف کنیم. یعنی حالت قضـیه را در صـدق داشـتن کشف کنیم. که آیا صادق است یا صادق نیست.

«لا فی فهمه» کاری به فهم آن ندارم. مفردات نزد شـخص روشن است و احتیاج به فهمیدن ندارد ولی این شخص، نسبت قضیه را نمی داند که آیا صادق است یا صادق نیست. می خواهد صدق این نسبت یا کذب این نسبت را استکشاف کند.

این هم یک نوع تامل است که در باب تصدیقات است.

«فاما الاستکشاف للتصور فلیس انما یعرض فی القسم الذی هو الاصل الموضوع»

تـا اینجـا دو قسـم از اسـتکشاف گفته شـد حـال می خواهـد وارد این بحث شـود که اگر اسـتکشاف در بـاب تصـور باشـد چه محذوری دارد و اگر در باب تصدیق باشد چه محذوری دارد.

ترجمه: اما استکشاف برای تصور «که قسم اول بود» اختصاص به اصل موضوع ندارد و در جای دیگر هم هست.

«فلیس انمـا»: این عبارت برای حصـر است و معنی این می شود: اینطور نیست که فقط عارض شود در قسـمی که ما اسم آن را اصـل موضوع گـذاشتیم این اسـتکشاف، فقط در اصل موضوع ظاهر نمی شود در جاهای دیگر هم که اصل موضوع نیست این اسـتکشاف را داریم پس اگر معرِّفِ اصل موضوع را این اسـتکشاف قرار بدهید معرّف مشترک را قرار دادید و معرّف مشترک برای ما فایده ندارد.

ص: ۷۷۴

«بل قد یقع ایضا فی الاوائل الحقیقیه»

«ایضا» یعنی علاوه بر اصل موضوع.

بلکه این استکشاف علاوه بر اصل موضوع در اوائل حقیقیه هم واقع می شود مراد از اوائل، قضایایی است که تصدیقشان اوّلی است که مراد بدیهیات است و مراد از اوائل الحقیقیه یعنی قضایایی که واقعاً بدیهیه هستند نه اینکه ادعا شده باشند که بدیهیه هستند. «بله ممکن است چیزهایی را ادعا کرده باشیم بدیهیه اند ولی نیاز به تعریف داشته باشند ولی بدیهیات حقیقیه که واقعا بدیهیه اند به خاطر وجود غفلت گاهی نیاز به استکشاف پیدا می کنند.

«فانها ربما ذهب عنها و اغفلت حتی انکرت فیحتاج ان ینبه المتعلم»

«اغفلت» عطف تفسیر بر «ذهب عنها» است.

ضمیر «فانها» به «اوائل» بر میگردد.

ترجمه: این اوائل چه بسا غفلت از این اوائل واقع شده و به درجه ای از غفلت واقع شده که حتی مورد انکار هم واقع شده است پس احتیاج است که متعلّم را تنبیه کنید «تا این بدیهی نزد آن شخص حاضر شود. در حالی که این امر، بدیهی است و اصل موضوع نیست بلکه با تنبیه حاضر می شود. این گروه گفت آن که با تنبیه حاضر شود اصل موضوع می باشد مصنف می گوید این مورد را که با تنبیه حاضر شده چه می گویید؟ پس تعریفی که این گروه برای اصل موضوع کرد مانع اغیار نیست و به بدیهی که به این صورت است نقض می شود.

ص: ۷۷۵

ادامه اشکال مصنف بر تبیین گروهی از فرض بین اصل موضوع و مصادره که در کلام ارسطو بیان شده/ مبدأ برهان ۹۳/۰۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه اشکال مصنف بر تبیین گروهی از فرض بین اصل موضوع و مصادره که در کلام ارسطو بیان شده/ مبدأ برهان.

«فاما التامل للتصدیق فالتصدیق بالمجهول لایتضح الا بالوسط»(۱)

در کلام ارسطو فرق بین اصل موضوع و مصادره گفته شد بعضی گمان کردند که فرق بین این دو اصطلاح اینگونه است که اصل موضوع عبارت از قضیه ای است که با تاملِ کم معلوم می شود و مصادره عبارت از قضیه است که با تاملِ بیشتر معلوم می شود مصنف این حرف را هم در باب تصور هم در باب تصدیق رد کرد. در باب تصور مطلب آن توضیح داده شد اما در باب تصدیق مطلب آن توضیح داده شد ولی عبارت کتاب تطبیق داده نشد.

گوینده تعبیر به تامل می کند مصنف که می خواهد بر او اشکال کند تامل را به معنای استکشاف می گیرد. معلوم است که تامل در اینجا به معنای استکشاف است. و به معنای تعمق نیست یعنی اینگونه نیست که مطلبی فهمیده شده و انسان می خواهد وارد عمق آن مطلب شود. اما در اینجا آنچه که شخص ظانّ در تفسیر کلام ارسطو گفته به معنای تعمق نیست بلکه به معنای استکشاف است. استکشاف بر دو قسم است:

۱ـ استکشاف جهل.

ص: ۷۷۶

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۱۳، س۱۸، ط ذوی القربی.

۲ـ استکشاف غفلت.

یعنی یکبار پرده جهل روی امری آمده و استکشاف به معنای این است که پرده جهل برداشته شود و یکبار پرده غفلت روی امری آمده و استکشاف به معنای این است که پرده غفلت برداشته شود.

در اینجا این ظانّ، استکشاف را به معنای برطرف کردن غفلت قرار می دهد و می گوید غفلتی در تصورِ مفهومی پیش آمده است که برای رفع غفلت، احتیاج به تنبیه است و نیاز به تعریف ندارد زیرا آن شخص به تعریف آگاه بود الان غافل شده باید او را تنبیه کرد تا غفلتش برطرف شود و با اندک تاملی «یعنی با اندک استکشافی که همان تنبیه است» غفلت برطرف می شود.

اشکال مصنف: شما یا باب تصور را ملاحظه می کنید یا باب تصدیق را ملاحظه می کنید

بیان اشکال در باب تصور: اگر باب تصور را ملاحظه کنید. می گویید تصوری که انجام گرفته و بعدا مورد غفلت واقع شده است دوباره با تنبیه حاصل می شود. اگر چنین اتفاقی افتاد باید بدانیم شیئی که داریم تصور می کنیم اصل موضوع است چون با کمترین تصور بدست می آید. مصنف فرمود اگر در بدیهیات هم غفلتی پیش بیاید با کمترین تنبیه می توانید آن را بدست بیاورید پس باید بگویید بدیهیات هم اصل موضوع هستند در حالی که اصل موضوع، بدیهی نیست بلکه نظری است که باید بیان شود و استدلال بر آن آورده شود یا تعریف شود ولی بیان نشده است. در باب تصور می گوییم تعریف نشده و در باب تصدیق می گوییم اثبات نشده است. و در هر دو «تصور و تصدیق» تعبیر به «بیان» می کنیم یعنی در باب تصور اگر «بیان» گفته می شود به معنای «تعریف» تست و در باب تصدیق اگر «بیان» گفته می شود به معنای «استدلال» است اگر کلمه «بیان» بکاربرده شود جامع تر است.

ص: ۷۷۷

در ما نحن فیه می گوییم اصل موضوع عبارتست از این مفردی که بایـد بیان می شد و بدیهی نبود اگر اصل موضوع را اینطور تعریف کنیـد «عبـارت از چیزی است که با انـدک تاملی روشن می شود» ما می گوییم بـدیهیات هم بعـد از اینکه مورد غفلت قرار گرفتنـد بـا انـدک تـاملی روشن می شونـد پس بـدیهیات بایـد اصل موضوع باشـند در حال که اصل موضوع نیسـتند. این اشکالی بود که در باب بدیهیات وارد شد.

بیان اشـکال در باب تصدیق: چه وقتی تصدیق به مجهول حاصل می شود؟ وقتی که حد وسط بدست آید پس حد وسط است که ما را به تصدیق می رساند حال اگر حد وسط به آسانی بدست آید، تصدیق هم به آسانی انجام می گیرد واگر حد وسط به سختی بـدست آیـد، تصدیق هم به سـختی انجام می گیرد شـما می گویید در باب تصدیقات، اصل موضوع عبارتست از امر یا قضـیه ای است که به راحتی معلوم شود. ما می گوییم مفاد کلام شـما این است که اصل موضوع قضـیه ای است که حد وسط آن به آسانی بدست آید چون بناشد معنای آسان بودن اثبات این باشد که حد وسط آن به آسانی بدست آید. شـما می گویید اصـل موضوع در بـاب تصـدیقات عبـارتست از قضـیه ای که حـد وسـط آن بـا تامل انـدک معلوم شود یعنی با تامل انـدک از مجهول بودن به معلوم بودن برسد

این را نقض می کنیم به اینکه بسـیاری از قضایای کسبیه که احتیاج بیان و اسـتدلال دارنـد حد وسط آنها به آسانی بدست می آیـد حال آیا می توان گفت تمام این قضایا که حـدوسط آنها به آسانی بـدست می آیـد پس اصل موضوع انـد؟ در حالی که قضایا، قضایای کسبی اند و اصل موضوع نیستند.

ص: ۷۷۸

قضایای کسبیه بر دو قسم اند:

۱ـ قضایای کسبیه ای که ما آنها را اثبات می کنیم که اینها اصل موضوع نیستند.

۲ـ قضایای کسبیه ای که ما آنها را اثبات نمی کنیم بلکه آن را در جای خودش اثبات می کنیم. این، به نظر ما اصل موضوع است شما که اصل موضوع را اینطور تعریف کردید «به آسانی معلوم شود» هر دو قضیه کسبیه را باید اصل موضوع حساب کنید چه قضیه کسبیه ای که استدلالش بعدا می آید چه قضیه کسبیه ای که الان استدلالش را مطرح کردیم و به آسانی به نتیجه رسیدیم. در حالی که این، اصل موضوع نیست. هر دو «اصل موضوع و قضیه ای که حد وسطش به آسانی بدست می آید» کسبی است اما آن قضیه کسبی که حد وسط آن را بعدا بیان می کنیم به آن اصل موضوع می گوییم و آن کسی که الان را بعدا بیان می کنیم به آن اصل موضوع می گوییم و آن کسبی که الان حد وسط آن را به آسانی بدست آوردیم و بیان می کنیم ما به آن کسبی می گوییم در حالی که شما باید به آن اصل موضوع بگویید. پس آن تعریفی که در باب تصدیقات برای اصل موضوع کردید نقض می شود به تصدیقی که کسبی است ولی حد وسط آن به آسانی بدست می آید. این هم باید اصل موضوع باشد در حالی که اصل موضوع نیست.

توضیح عبارت

ص: ۷۷۹

«فاما التامل للتصدیق فالتصدیق بالمجهول لا یتضح الا بالوسط»

تامل برای تصور را قبلا بحث کردیم اما تامل کردن برای بدست آوردن تصدیق اینچنین است که تصدیقِ به مجهول باید با وسط واضح شود «یعنی باید با حد وسط این تصدیق بدست آید.

«فیکون هذا الاستکشاف هو ابتغاء الحد الاوسط فی موضع بنوع یسهل علی المتعلم ادراکه»

«هذا الاستکشاف»: یعنی استکشاف در باب تصدیق.

«ابتغاء» یعنی طلب.

ترجمه: استکشافِ در باب تصدیق یعنی طلب حد وسط کردن در موضعی که ادراکش بر متعلم آسان باشد تا با این ادراکِ آسان به نتیجه مطلوب برسد «شما گفتید اینچنین نتیجه مطلوبی، اصل موضوع می شود مصنف بر این گروه اشکال می کند و اشکال را با عبارت _ فیشبه ان تکون _ بیان می کند.

«فیشبه ان تکون المطالب و المسائل القلیله الاوساط اصولا موضوعه»

از اینجا بیان اشکال است. به نظر می رسد که مطالب «یعنی مطلوب ها که بعد از استدلال کردن، نتیجه می شوند» و مسائل «مراد از مسائل همان مطالب است مسائل همان موضوع و محمول اند که موضوعشان، موضوع علم و یکی از مصادیق موضوع علم است و محمولش هم هر چیزی است که جایز باشد بر آن حمل شود که این موضوع و محمول را مجموعا، مساله می نامند که با مطالب فرقی نمی کند» که حد وسط آنها کم است و به آسانی بدست می آید اصول موضوعه باشند «با اینکه قضایای کسبیه، نظریه اند ولی با تعریف شما اینها اصول موضوعه می شوند».

ص: ۷۸۰

«فان کان کذلک صار کثیر من المسائل السهله التی فی المهندسه التی یفطن لها المتعلم بادنی تامل من جمله الاصول الموضوعه و هذا محال»

«فان کان کذلک»: اگر مسائلی که حد وسط آنها به آسانی بدست آید اصول موضوعه باشد.

ترجمه: اگر به این صورت باشد بسیار از مسائلی که در هندسه سهل هستند و متعلم آن را به ادنی تامل درک می کند باید بسیار از این مسائل از جمله اصول موضوعه باشند «به تعریفی که شما برای اصول موضوعه کردید» و این محال است «زیرا اینها مسائل هستند و اصول موضوعه نیستند.

«بل الاصول الموضوعه هی المقدمات المجهوله فی انفسها التی من حقها ان تبین فی صناعه اخری»

«التی» صفت «مقدمات» است.

این عبارت باید سرخط نوشته شود.

تا اینجا برداشتی را که بعضی افراد از کلام ارسط کردند را رد کرد الان مصنف، نظر خودش را بیان می کند که موافق با کلام ارسطو است. همانطور که بیان شد اصول موضوعه، مقدمات هستند که مجهول می باشند. و باید بیان شوند ولی متعلّم به خاطر خوش بینی که به معلّم دارد از معلّم بیان، مطالبه نمی کند و آن مقدمه را قبول می کند.

اما مصادره، مقدماتِ مجهوله هستند که باید بیان شوند ولی معلّم یا مخاطب خوش بین به معلّم نیست و آن مقدمه را نمی پذیرد و گمان به آن پیدا نمی کند بلکه احیانا به خلاف این مقدمه گمان پیدا می کند. این برداشتی است که مصنف از کلام ارسطو می کند و برداشت صحیحی است.

ص: ۷۸۱

دیروز بیان کردیم که تفاوت در اصل موضوع و مصادره را به متکلم بر می گردانیم.

ترجمه: اصول موضوعه عبارت از مقدماتی است که سه صفت داشته باشند:

صفت اول این است که آن مقدمات فی انفسها مجهول باشند «مراد از _ فی انفسها_ این است که بدون بیان باشد».

صفت دوم این است که آن مقدمات سزاوارند در صناعت دیگر بیان شوند.

«اذ کان المتعلم قد قبلها و ظنها بحسن ظنه بالمعلم و ثقته بان ما یراه من ذلک صدق»

در بعضی نسخه ها «اذا کان» دارد.

صفت سوم این است که متعلم این اصول موضوعه را قبول کرده به خاطر اینکه ظن به معلم داشته و اطمینان داشته به اینکه آنچه معلم می بیند از آن «مراد از _ ذلک _ مفاد قضیه است» صدق است.

تا اینجا یک مقدمه ذکر شد و بیان گردید که در باب تصدیق، اصول موضوعه عبارت از مقدماتی «مراد از مقدمات، قضایا است که وقتی در قیاس قرار می گیرند اسم آنها را از مقدمات می گذارند» هستند که اولا مجهولِ فی انفسها هستند ثانیا در صناعت دیگری باید بیان شوند ثالثا متعلم این قضایا را قبول کرده به خاطر گمان و ظنی که به معلم دارد.

«والمصادره ما کان کذلک»

تا اینجا بحث در اصول موضوع بود الان بحث در مصادره می کند و می گوید مصادره هم همینطور است که اولا: مقدمه ای است مجهول فی انفسها ثانیا: از حق آن این است که در صناعت دیگر بیان می شود ثالثا متعلم گمان خوبی به معلم نداد و لذا این قضیه را نپذیرفته است.

ص: ۷۸۲

پس مصادره همان دو صفت اصل موضوع را دارد و در صفت سوم فرق دارد لذا فرق را با عبارت «لکن المتعلم...» بیان می کند.

«لکن المتعلم لا یظن ما یراه المعلم»

لکن متعلم در اصول موضوعه، ظن موافق با معلم داشت اما در مصادره متعلم آنچه را که معلم رأی می دهد گمان نمی کند و ظن به آنچه که معلم رأی می دهد ندارد.

«ظَنَّ مقابلَه او لم یظن شیئا»

نسخه صیحح «مقابله» است و باید بر روی «هاء» دو نقطه قرار داده نشود.

قبل از «ظن» کلمه «سواء» در تقدیر می گیریم و اینطور می گوییم: متعلم، ظنی به مایراه المعلم ندارد چه مقابل آن رأی معلم را گمان کند یا اصلا گمانش به هیچ طرف نرود بالاخره موافق معلم نیست حال چه مخالفت با معلم کند چه سکوت کند.

«و الموکَّد فیه ان یکون هذا المتعلم ظن یقابله»

دو فرض مطرح شد:

۱ــ متعلم اصلا گمان ندارد که به این مصادره می گویند.

۲ــ متعلم گمانی بر خلاف معلم دارد که این را هم مصادره می گویند.

مصنف می فرماید دومی موکدتر از اولی است یعنی این که متعلم گمان برخلاف آن دارد مصادره بودنش قویتر از اولی است که در آن هیچ گمانی ندارد.

ترجمه: آنچه که بالجمله موکّد در باب مصادره است ظنی است که مقابل ظن معلم است.

«بل الاشبه ان تکون المصادره هی ما تُکَلِّف المتعلم تسلیمَه و ان لم یظنه»

با این عبارت مصنف می خواهد مصادره را با بیان دیگری بگوید. مصنف می فرماید مصادره عبارت از مقدمه ای است که متعلم مجبور به پذیرش آن شده است و با تکلف این مقدمه را پذیرفته است حال این مقدمه می خواهد جزء مبادی باشد که در آینده ی مسائل دخالت می کنند یا یکی از مسائل علم باشد.

ص: ۷۸۳

مبادی، مقدمه ای است که در استدلال به کار گرفته می شود مثل کلیات که در کبری آورده می شود اما مسائل عبارت از قضیه ای است که از موضوع و محمول درست شدند.

ترجمه: اشبه این است که مصادره عبارت باشد از مقدمه ای که متعلم وادار شده این مصادره را قبول کند و لو گمان هم نکرده باشد.

«کان المبادی او کان من المسائل فی ذلک العلم بعینه»

کلمه «سواء» قبل از «کان المبادی» در تقدیر می گیریم.

این مقدمه ای که متعلم در مصادره قبولش کرده چه از مبادی باشد یا از مسائلِ مطرح شده در همین علمِ معینی باشد که بحث معلم و متعلم درباره آن علم است.

«لمسائل التی تتبین بعد فیُستَسمَح بتسلیمها فی درجه متقدمه»

نسخه صحیح «المسائل» است و بدل برای «المسائل» در خط قبل است.

مسائلی که بعدا بیان می شود «مراد از بیان گاهی به تعریف گفته می شود گاهی به استدلال گفته می شود» پس تسلیم این مسائل مسامحهً قبول می شود در درجه مقدم از این علم «یعنی قبل از اینکه آن مسائل، در قبل مستدل شوند و بیان گردند تسامح می شوند به تسلیم آن مقدمات یعنی هنوز وقت آن نشده که استدلال شود»

«فیکون المبدا الواحد الذی لیس بینا بنفسه اصلا موضوعا باعتبار و مصادره باعتبار»

با این بیان که برای اصل موضوع و مصادره شد معلوم گردید که مصادره و اصل موضوع ممکن است وصف یک قضیه نسبت به دو نفر باشد یعنی یک قضیه نسبت به شخصی که خوشبین است اصل موضوع می شود و همان قضیه نسبت به شخص دیگر که به معلم که خوشبین نیست و گمان برخلاف معلم دارد مصادره می شود. پس مصادره و اصل موضوع شدن، یک حالت نسبی و اضافه پیدا کرد برخلاف کلامی که آن گروه در تفسیر کلام ارسطو گفتند و ما حرف آنها را رد کردیم. آنها گفتند قضیه اگر آسان باشد اصل موضوع می شود و اگر آسان نباشد مصادره می شود یعنی وصف مصادره و اصل موضوع را در خود قضیه بردند. لذا قضیه اگر اصل موضوع است برای همه اصل موضوع است و اگر مصادره است برای همه مصادره است.

ترجمه: مبـدأ واحـدی که بیِّن بنفسه نیست «و احتیـاج به بیـان دارد ولی بیـان آن نشـده است. دقت شود که عبـارت ـ لیس بینا بنفسه ـ مشـترک بین اصـل موضـوع و مصـادره است» اصـل موضـوع می شود به اعتبـاری «به اعتبـار اینکه همراه بـا ظن موافق است»، مصادره می شود به اعتبار دیگر «به اعتبار اینکه همراه با ظن نیست یا همراه با ظن مخالف است»

«و قد یکون مثل ذلک الاعتبار فی غیر المبدأ للصناعه بل فی مبدأ لبعض مسائل الصناعه اذا کان یتبین فی الصناعه»

تـا الاـن بحث در مبـدأ علم کردیم. مراد از مبـدأ علم، مقـدمه ای است که در ابواب مختلفه علم کـآرایی دارد مثلا یک کبرای کلی است که در بسـیاری از مسائل از این کبرای کلی استفاده می شود این کبری یکی از مبادی علم می شود. این کبرای کلی را در ابتدای علم به صورت اصل موضوع یا مصادره بیان می کنیم چون نمی توان استدلال کرد. اما گاهی به مساله ای برخورد می کنیم که آن مساله مبـدأ دارد مراد مبـدأ علم نیست بلکه مبـدأ مساله است یعنی مساله، مساله ای است که احتیاج به مقـدمه دارد بایـد آن مقـدمه را بیـان کرد تـا آن مسـاله اثبـات شود. در اینجا هم همین حکم است و فرقی بین مبـدأ علم و مبـدأ مساله نیست. مبدأ مساله هم ممکن است اصل موضوع یا مصادره باشد بستگی دارد که متعلم چگونه این مبدا را تلقی می کند.

ترجمه: گاهی مثل این اعتبار «یعنی اعتبار مصادره ای که قضـیه را مصادره می کنـد به اینکه همراه با ظن نباشـد یا همراه با ظن مخالف باشد مصـنف فقط مصادره را مطرح می کند لذا ما هم لفظ اعتبار را مربوط به مصادره می کنیم» در غیر مبدأ صـناعت اتفاق می افتد بلکه در مبدأ بعض مسائل صناعت حاصل می شود اگر مبدأ مبدئی باشد که در خود آن صناعت و علم بیان می شود «ولی در اول این مساله بیان نشده است باید از آن به عنوان مصادره استفاده کرد».

«اذا کان یتبین فی الصناعه»: مبدأ کلی که برای خود این صناعت است باید در صناعت فوق مطرح شود اما مبدأ مساله در همان صناعت مطرح می شود و اثبات می گردد اما گاهی مبدأ خود علم است که در مسائل متعدد علم کآرایی دارد در خود آن علم اثبات نمی کنیم بلکه در علم فوق اثبات می شود لذا این قید «اذا کان» را می آورد یعنی این عبارت تاکید برای مبدأ مساله بودن است چون مبدا مساله در خود همان علم و صناعت اثبات می شود.

«فیقال لذلک المبدا مصادره»

به این مبدأ مصادره می گوییم با اینکه مبدإِ مساله است و مبدأ علم نیست. اشکالی ندارد چون مبدا علم با مبدا مساله فرق نمی کند.

«و بالحری ان یکون ما وضع فی کتاب اوقلیدس و هو التقاء خطین فی جهه الناقص عن قائمتین مصادره»

گفتیم یکی از مواردی که مصادره، حاصل است موردی است که مبدأ مساله مطرح شود. مبدا مساله را به این صورت معرفی کردیم که در خود آن صناعت و علم اثبات می شود حال اگر مبدئی در هندسه اثبات شد معلوم می شود که این مبدأ، مبدأ مساله است و مبدأ علم نیست. مصنف می فرماید یکی از مطالبی که در کتاب اقلیدس آمده حد وسط آن در خود هندسه است واثبات می گردد. پس ما می توانیم بگوییم این مبدأ، مبدأ مساله است و مصادره است. اتفاقا اسم این مطلب در هندسه اقلیدس، مصادره اقلیدس است. خود اقلیدس هم آن را امر بدیهی گرفته و گفته احتیاج به اثبات ندارد ولی دیگران آن را اثبات کردند.

ص: ۷۸۶

توضیح بحث این است که اگر یک خط افقی بکشید و دو خط را بر این خط افقی عمود کنید. آن خط اول که عمود می شود ۴ زاوایه قائمه درست می کند دو زا.ویه قائمه در بالای خط افقی و دو زاویه قائمه در پایین خط افقی درست می کند. آن خط عمود دیگر هم همین کار را می کند و ۴ زاویه قائمه درست می شود که مجموعا ۸ زاویه قائمه بدست می آید.

این دو خط که به این صورت بر خط افق عمود می شوند با یکدیگر موازی اند اقلیدس می گوید این دو خط را از هر طرف که ادامه بدهی به یکدیگر نمی رسند ولی اگر خط افقی کشیدید و آن دو خط دیگر را عمودی نکشیدید بلکه به صورتی کشیدید که یک طرف این دو خط که در بالای خط افقی قرار دارند به یکدیگر نزدیک بودند و یک طرف این دو خط که در پایین خط افقی قرار دارند از یکدیگر دور بودند و در قسمت پایین خط افقی، دو زاویه منفرجه درست می شود اما در قسمت بالای خط افقی دو زاویه حاده درست می شود. زاویه حاده، ناقص از قائمه است اما منفرجه بیشتر از قائمه است این دو خطی که کشیده شده و در طرف بالای خط افقی دو زاویه حاده ساخته شده که مجموعا کوچکتر از دو قائمه اند اقلیدس می گوید در چنین حالتی آن قسمت پایین خط افقی هر چقدر ادامه پیدا کنند به یکدیگر نمی رسند و آن قسمت بالای خط افقی هر چقدر ادامه پیدا کنند به یکدیگر می رسند و با یکدیگر برخورد می کنند.

ص: ۷۸۷

ادامه اشـکال مصـنف بر تبیین گروهی از فرق بین اصـل موضوع و مصادره که در کلام ارسـطو بیان شـد/ مبـدأ برهان ۹۳/۰۲/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه اشکال مصنف بر تبیین گروهی از فرق بین اصل موضوع و مصادره که در کلام ارسطو بیان شد/ مبدأ برهان.

«و بالحری ان یکون ما وضع فی کتاب اوقلیدس»(۱)

اصل موضوع و مصادره را با توجه به تفسیر ارسطو در تعلیم اول، تفسیر کردیم و گفتیم اصل موضوع عبارت از قضیه ای است که احتیاج به بیان دارد ولی بیان نمی شود و متعلّم به آن قضیه ظن موافق دارد. اما مصادره عبارت از قضیه ای است که احتیاج به بیان دارد ولی بیان نمی شود و مخاطب یا متعلم نسبت به آن قضیه، ظن نـدارد یا ظن مخالف دارد. سپس در پایان بحث گذشته گفتیم گاهی به مبدأ صناعت، مصادره گفته می شود گاهی به مبدأ مساله، مصادره گفته می شود. و این تفاوت را قرار دادیم که اگر مبـدأ صـناعت را مطرح کنیـد و این مبـدأ احتیاج به بیان داشـته باشـد بیانش باید در علم دیگر بیاید اما اگر مبدأ مساله، احتیاج به بیان داشـته باشـد بیانش در خود همان علم می آیـد پس مصادره یعنی قضیه ای که بیان می خواهـد و بیانش نیامده و متعلّم نسبت به آن ظن ندارد یا ظنِ خلاف دارد. این مصادره اگر عبارت از قضـیه ای باشدکه مبدأ صناعت است باید بیانش در علم دیگر بیایـد و اگر مبـدأ مساله است باید بیانش در خود آن علم در مساله دیگر بیاید پس ما برای جدا کردن این دو مصادره بایـد ببینیم بیان آن در کجا می آیـد اگر بیان این قضـیه که الان نیامـده و بعـداً می خواهد بیاید در علم دیگر بیاید معلوم می شود که این مصادره، مبـدأ و قضـیه ای مربوط به صـناعت است و اگر بیان در مساله دیگر بایـد بیاید معلوم می شود که این مصادره، مبدئی است که مربوط به مساله است.

ص: ۷۸۸

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۱۴، س۱۴، ط ذوی القربی.

مصـادره ای در کلام اقلیـدس آمـده که بیان آن در هنـدسه می آیـد یعنی مصادره مربوط به علم هنـدسه است و بیانش هم در هندسه می آید پس این مبدأ، مبدأ مساله است و مبدأ علم نیست.

اما آن مصادره که مربوط به مصادره اقلیدس است و در صفحه ۴ از کتاب تحریر اقلیدس بیان شده چیزی است که اقلیدس آن را مصـادره می دانـد ولی مرحـوم خـواجه معتقـد اسـت که آن، مصـادره نیست بلکه مسـاله است و بعـد از اینکه در مقـاله اول اقلیدس شکل ۲۸ را مطرح می کند در ذیل شکل ۲۸ مرحوم خواجه منی فرماید الان وقتِ آن رسـیده که آن مصادره را اثبات کنم. درابتـدا که اقلیـدس ادعای مصادره بودن می کنـد چون هنوز مقـدمات اثبات فراهم نشده مرحوم خواجه وارد اثبات نمی شود و می فرماید در جای خودش اثبات می کنم چون ابزار اثبات این مطلب در این ۲۸ شکلی که اقلیدس در مقاله اول آورده وجود دارد.

مصادره همانطور که دیروز بیان کردیم این است که: یک خط افقی بکشید و دو خط یکبار روی آن عمود کنید که این دو خط با هم موازی می شوند و یکبار غیر عمود قرار دهید که این دو خط در یک طرفِ خط افقی دو زاویه داخلی تشکیل می دهند که از دو قائمه کوچکتر است و در یک طرف خط افقی دو زاویه داخلی تشکیل می دهند که از دو قائمه بزرگتر است. در جایی که کوچکترند اگر این دو خط امتداد پیدا کنند به یکدیگر خواهند رسید. اقلیدس به این صورت بیان نمی کند بلکه می گوید اگر دو خط داشته باشیم و خط سومی این دو خط را قطع کند و از قطع خط سوم با آن دو خط، دو زاویه داخلی پیدا شود که مجموع آنها کوچکتر از دو قائمه است و دو زاویه داخلی دیگر پیدا شود که مجموع آنها بزرگتر از دو قائمه است. آن طرفی که کوچکتر از دو قائمه است اگر ادامه بدهید به یکدیگر می رسند.

توضیح عبارت

«و بالحری ان یکون ماوضع فی کتاب اوقلیدس و هو التقاء خطین فی جهه الناقص عن قائمتین مصادره»

«مصادره» خبر «ان یکون» است.

و مناسب است که آنچه که در کتاب اقلیدس وضع شده، مصادره باشد و آن ملاقات کردن دو خط است در آن طرفی که مجموع دو زاویه داخلی کمتر از دو قائمه است نه بزرگتر از دو قائمه یا مساوی دو قائمه باشد «که ممکن است هر دو زاویه حاده باشند و ممکن است یکی حاده و یکی قائمه باشد و ممکن است یکی حاده و یکی منفرجه باشد ولی مجموعا دو قائمه نشوند» «یعنی در طرفی که این دو خط با خط سوم زاویه حاده تشکیل داده»

مرحوم خواجه حتی مصادره بودنش را قبول ندارد و می فرماید باید مساله باشد.

«اذ کان الاوسط لا یکون هناك الا من صناعه الهندسه»

هناك «یعنی در کتاب اقلیدس»

این قضیه، مصادره است چون حد وسط و به عبارتی که ما گفتیم بیانی که برای اثبات این قضیه و مصادره لازم داریم در کتاب اقلیدس خواهد آمد.

نکته: در صفحه ۱۱۴ سطر ۴ آمده «بل الاصول الموضوعه هی ... فی صناعه اخری» اصل موضوع، مقدمه و قضیه است که مجهول می باشد یعنی بدیهی نیست که معلوم باشد باید با بیان معلوم شود و باید در صناعت دیگر تبیین شود. در خود صنعتی که به عنوان اصل موضوع بکار رفته تبیین و اثبات نمی شود. سوال این است که چرا در صناعت دیگر باید اثبات شود؟

ص: ۷۹۰

دو جواب می توان داد:

جواب اول: اصل موضوع مربوط به کل علم است. و مبدأ کل علم در خود علم ثابت نمی شود باید در علم دیگر ثابت شود.

جواب دوم: متعلّم خوشبین است و ما احتیاج نداریم در این علم ثابت کنیم چون متعلّم خوشبین است گویا به ما مهلت داده که در علم دیگر آن را اثبات کنیم، مصنف جواب دوم را نداده.

اما در مصادره در صفحه ۱۱۴ سطر ۹ آمده «کان من المبادی او کان من المسائل فی ذلک العلم بعینه» یعنی مصادره عبارت از قضیه ای است که فعلاـ اثبات نشده و باید اثبات شود که دو صورت است یکبار از مبادی است که معنایش این است که در خود علم اثبات نمی شود در علم دیگر باید اثبات شود اما یکبار از مسائل همین علم است یعنی مبدئی است که می توان مساله همین علم قرار داد اما چه وقت مبدئی است که می توان مساله همین علم قرار داد؟

مصنف در سطر ۱۲ بیان می کند «بل فی مبدأ لبعض مسائل الصناعه اذا کان یتبین فی الصناعه» عبارت «اذا کان یتبین فی الصناعه» را قید می آورد برای جایی که مبدءِ مساله باشد. اگر مبدءِ مساله باشد می تواند مبدأ خود همان علم هم باشد اما اگر مبدأ علم بود مبدأ مساله نخواهد بود. از اینجا معلوم می شود که وقتی مصادره را دو قسم کرد این دو قسم فرق دارند آن که از مبادی است مساله این علم نیست.

ص: ۷۹۱

ادامه اشـکال مصـنف بر تبیین گروهی از فرق بین اصـل موضوع و مصادره که در کلام ارسـطو بیان شـد./ مبـدأ برهان ۹۳/۰۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه اشکال مصنف بر تبیین گروهی از فرق بین اصل موضوع و مصادره که در کلام ارسطو بیان شد./ مبدأ برهان.

«و العجب ممن ظن ان الاصل الموضوع یکون کقولهم فی الهندسه ان الخطوط الخارجه من المرکز الی المحیط متساویه»(۱)

بحث در تبیین اصل موضوع و مصادره داشتیم خواستیم این دو را طوری تبیین کنیم که فرق آنها معلوم شود. در جلسه گذشته سوالی شد که آن را جواب دادیم ولی امروز می خواهیم به طور بهتری آن مطلب را توضیح بدهیم.

بعد از اینکه بحث در مبادی برهان بود به مناسبت وارد بحث در سه اصطلاح شدیم:

۱ _ وضع.

۲ _ اصول موضوعه.

۳ _ مصادره.

باید هر سه را توضیح بدهیم به صورتی که فرق بین اینها روشن شود.

بیان فرق بین وضع و اصل موضوع: در جایی که مطلبی گفته می شود و احتیاج به بیان «یعنی تعریف یا استدلال» دارد ولی بیان آن «یعنی تعریف یا استدلال» نمی آید «در باب تصور، تعریف آورده نمی شود در باب تصدیق، استدلال آورده نمی شود» و مخاطب بدون تعریف و استدلال مطلب را قبول می کند به این، وضع می گویند.

اما اصل موضوع عبارت از مطلبی است که احتیاج به بیان دارد ولی بیان آن نمی آید و مخاطب، به همان حال آن را می پذیرد ولی فقط در باب تصدیق است.

ص: ۷۹۲

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۱۴، س۱۶، ط ذوی القربی.

در اینصورت اصل موضوع و وضع با هم فرقی نکردند جز اینکه وضع، عام است «یعنی هم در باب تصور و هم در باب تصدیق است» ولی اصل موضوع خاص است «یعنی اختصاص به باب تصدیق دارد»

مصنف در صفحه ۱۱۱ سطر ۶ می فرماید «ثم ان المقدمه الوضعیه تختص دون الحد باسم آخر و هو الاصل الموضوع»

مقـدمه با حـد فرق می کنـد حـد در باب تصور است ولی مقدمه در باب تصدیق است حد می تواند وضـعی باشد و مقدمه هم می توانـد وضع باشـد ولی مقـدمه وضـعیه اسم دیگری هم دارد که اسم آن اصل موضوع است. هر دو «مقـدمه وضـعیه و حـد» وضع هستند ولی مقدمه و ضعیه، اسم دیگری دارد که اصل موضوع می باشد.

بیـان فرق بین اصـل موضوع و مصادره: مصـنف برای اصل موضوع، یک نظر دارد اما در مصادره دو نظر دارد. مصـنف درباره اصـل موضوع، می گویـد عبـارتست از مقـدمه ای که احتیـاج به بیـان دارد ولی بیان نمی شود و مخاطب هم به همان حال این مقدمه را می پذیرد یعنی مخالفت نمی کند وظن موافق دارد.

در مقابـل، مصـادره است که عبـارتست از مقـدمه ای که احتیـاج به بیـان دارد و بیـان نمی شود ولی مخـاطب بـا تحمیـل «نه با موافقت» این مقدمه را می پذیرد یعنی یا گمان به این مقدمه ندارد یا گمانِ مخالف دارد و با سختی می پذیرد.

چه اصل موضوع و چه مصادره در این مساله مشترکنـد که حقشان این است که در علم دیگر تبیین شونـد. ولی اگر کسـی این حق را رعـایت نکرد و در همین علم اینهـا را مطرح کرد و اثبـات کرد اشـکالی نـدارد و اینهـا از اصل موضوع بودن و مصادره بودن در نمی آینـد این شخصـی که در اینجـا تبین کرده رعـایت قـانون را نکرده و الا با تبیین اصل موضوع و مصادره در خود علم، این اصل موضوع از اصل موضوع بودن بیرون نمی آیـد و این مصادره از مصادره بودن بیرون نمی آید قوام اصل موضوع به موافقت مخاطب است و قوام مصادره به تحمیلی بودن مقدمه نسبت به مخاطب است یعنی باید بررسـی کرد که مخاطب چه وضـعی دارد اگر موافق است مقـدمه نزد او اصل موضوع است و اگر موافق نیست «چه مخالف باشـد چه شاک باشـد» مصادره است.

ص: ۷۹۳

پس در اصل موضوع و مصادره هر کدام سه قید اعتبار شد. در قید اول و دوم اصل موضوع و مصادره شریک بودند اما در قید سوم تفاوت دارند و همین تفاوت باعث فرق می شود اما آن سه قیدی که برای اصل موضوع است عبارتند از:

۱ _ مقدمه ای است که احتیاج به بیان دارد و بیان نمی شود.

۲ _ در علم دیگر حقش است که بیان شود. این دو قید هم در مصادره و هم در اصل موضوع است.

۳ _ مخاطب، ظن موافق دارد. این قید در اصل موضوع است ولی در مصادره مخاطب یا ظن ندارد یا ظن خلاف دارد. تا اینجا اصل موضوع و مصادره معلوم شد.

به صفحه ۱۱۴ سطر ۴ مراجعه کنید که آمده «بل الاصول الموضوعه هی المقدمات المجهوله فی انفسها» این شرط اول است یعنی تا بیان نکردی مجهول است و احتیاج به بیان دارد معلوم است که «فی انفسها» نیست اما بدیهیات احتیاج به بیان ندارند و «فی انفسها» معلوم است اما نظریات، مجهول «فی انفسها» هستند و با بیان روشن می شوند.

«من حقها ان تبین فی صناعه اخری» قید دوم است یعنی حقشان این است که در صناعت دیگر بیان شود. «حق آنها اینگونه است نه اینکه به معنای واجب باشد نه اینکه اگر کسی در این صناعت بیان کرد آنها را از اصل موضوع بودن در آورده.

«اذا کان المتعلم قد قبلها و ظنها بحسن ظنه بالمعلم» قید سوم را بیان می کند و در سطر ۷ بیان می کند «و المصادره ما کان کذلک» یعنی مصادره آن است که همینطور باشد یعنی مثل اصل موضوع است ولی با این تفاوت که «لکن المتعلم لا یظن ما یراه المعلم» ظن معلم را قبول ندارد در ادامه می فرماید«و الموکد بالجمله ...» مصادره ای که ما بر مصادر بودنش تاکید داریم جایی است که متعلم ظن به خلاف داشته باشد. در جایی که ظن نداشته باشد مصادره است و جایی که ظن به خلاف داشته باشد کاملا مصادره است و مصادره موگّد است. تا اینجا مطلب تمام شد مصنف، نظر اولش را گفت.

ص: ۷۹۴

درباره وضع و اصل موضوع یک نظر داشت اما در باب مصادره نظر دیگر دارد. تا اینجا نظر اولش در میان وضع و اصل موضوع و مصادره گفته شد. از «بل الاشبه» صفحه ۱۱۴ سطر ۸ نظر دومش را در مورد مصادره می گوید. مصنف از لفظ «بل» استفاده می کند معلوم می شود که بیان دیگری برای مصادره می خواهد بگوید از اینجا به اصل موضوع و وضع کاری ندارد چون این بیان دوم مخصوص مصادره است. مصادره را ابتدا دو قسم می کند.

۱ _ مصادره آن است که متعلّم مکلف است قبول کند چه ظن پیدا کند چه نکند.

۲ _ مصادره گاهی مقدمه و مبدئی برای کل علم است که حقش این است که در علم دیگر بیان شود گاهی مقدمه و مبدأ برای مساله ای از مسائل این علم است حق این مقدمه این است که در مساله ای دیگر از همین علم بیان شود.

پس دقت شود مصادره، مبدئی است که اگر در مساله ای از مسائل علم فایده داشت حد وسط این مصادره در خود علم است.

حال عبارتی که در جلسه قبل خواندیم توجه کنیدکه در صفحه ۱۱۴ سطر ۱۴ آمده است «و بالحری ان یکون ما وضع فی کتاب اوقلیدس و هو التقاء خطین فی جهه الناقص عن قائمتین مصادره اذ کان الاوسط لا یکون هناک الا من صناعه الهندسه» این کلام و مقدمه ای که اقلیدس گفته برای همه مسائل هندسه مفید نیست. بلکه برای بعضی مسائل کاربرد دارد ولی بدون بیان مطرح می شود. چون بدون بیان مطرح شده مصادره است ولی مصادره ای است که مربوط به کل علم نیست بلکه مربوط به بخش علم است لذا حد وسط آن در خود علم است لذا فرمود «اذ کان الاوسط لا یکون هناک الا من صناعه الهندسه» یعنی حد وسط از خود صناعت هندسه است. این هم مصادره است پس در تفسیر دوم مصادره، مصنف قید می آورد که باید مبدئی مجهول باشد که بیان نشود. معلوم شد که مصنف در معنای دوم، تفصیل داد و فرمود اگر مقدمه مربوط به کل علم است در علم دیگر ثابت می شود و اگر مربوط به همین علم است در خود این علم ثابت می شود.

ص: ۷۹۵

نکته: عبارت «و ان لم یظنه» در صفحه ۱۱۴ سطر ۹ به معنای این است که چه گمان موافق بکند چه گمان موافق نکند. وقتی هم گمان نکرد یا اصلا گمان نکرد یا گمان مخالف کرد. لذا هر سه حالت را شامل می شود.

نکته: عبارت «و بالحری ان یکون ما وضع» در صفحه ۱۱۴ سطر ۱۴ به معنای این است که آنچه اصل موضوع قرار داده شده مصادره باشد. خود اقلیدس اصل موضوع قرار داده ولی مصنف می فرماید این را باید مصادره گرفت چون بنا شد مصادره با بعض اصل موضوع شریک باشد چون لفظ «ان» در «ان لم یظنه» وصلیه است معنایش این است که حتی اگر ظنِ موافق پیدا نکند. مفهومش این است که اگر ظن موافق پیدا کند مصادره است. اقلیدس این قضیه را با توجه به ظن موافق، اصل موضوع گرفت. مصنف می گوید ولو ظن موافق دارد باز هم مصادره است چون بنا بر تفسیر دوم مصادره را عام کرد چون در اصل موضوع ظن موافق بود.

در مصادره هم گفت اگر ظن موافق باشد اشکال ندارد فقط مخاطب باید قبول کند و مکلّف به تسلیم و تصدیق است اما شرط نکرد که حتما ظن موافق نداشته باشد بلکه اگر ظن موافق هم داشته باشد یا ظن مخالف داشته باشد یا اصلا ظن نداشته باشد مکلف به تصدیق است لذا مصنف می فرماید آنچه در کلام اقلیدس به عنوان اصل موضوع به حساب آمده سزاوار است مصادره قرار دهید اما چرا سزاوار است که مصادره قرار دهید چون اصل موضوع بیانش در علم دیگر است و این اصل موضوع بالخصوص اوسطش یعنی حد وسط» در خود علم هندسه است پس خوب است آنچه را که اقلیدس اصل موضوع حساب کرده ما مصادر قرار دهیم اما چرا اصل موضوع است؟ چون با ظن موافق قبول می شود. ولی چون بیانش در خود علم است نه در علم دیگر، پس مصادره است.

ص: ۷۹۶

مصنف از عبارت «و بالحری» مصادره به معنای دوم را می گوید و الا اگر مصادره به معنای اول بود نمی گفت اصلِ موضوعِ اقلیدس، مصادره می شود بلکه می گفت اصل موضوع اقلیدس، اصل موضوع است چون با حسن ظن گرفته شده است. ولی مصنف می گوید آنچه که با حسن ظن گرفته شده است می توان مصادره نامید به شرطی که بیانش در خود علم بیاید چون در اصل موضوع شرط می کند که بیانش در جای دیگر باشد. در یک نوع از مصادره اجازه می دهد که بیانش در خود علم باشد. چون اصل موضوعی که اقلیدس گفته از این نوع مصادره ای است که بیانش در خود علم می آید. می گوید سزاوار است که اسم آن اصل موضوع را مصادره بگذاریم مرحوم خواجه می فرماید آنچه که اقلیدس، مصادره قرار داده سزاوار است که جزء مساله قرار داده شود. ابن سینا می گوید باید مصادره باشد. ابن سینا کلامش با حرف مرحوم خواجه منافات ندارد چون ابن سینا هم می گوید باید این قضیه چون مصادره است اثبات شود اما در کجا باید اثبات شود؟ باید در خود کتاب هندسه اثبات شود و اگر در خود کتاب هندسه بخواهد اثبات شود مساله هندسی می شود مرحوم خواجه هم همین مطلب را فرمودند لذا با ابن سینا مخالفت نکرده است در کتاب تحریر اقلیدس در ابتدای مقاله اُولی اینگونه آمده:

«و قد جرت العاده بتصدیرها بذکر حدود و اصول موضوعه و علوم متعارفه یحتاج الیها فی بیان الاشکال»

یعنی عادت جاری شده که در صدر مقاله، حدود و اصول موضوعه و علوم متعارفه ذکر شود. مرحوم خواجه حدود را از اصول موضوعه جدا می کند همان چیزی که ابن سینا گفت. ابن سینا گفت حدود، وضع هستند ولی اصول موضوع نیستند. مرحوم خواجه هم همین کار را می کند سپس مرحوم خواجه حدود را بیان می کند و در ضمن آن، نقطه و خط و دایره و سطح و ... را تعریف می کند. بعداً وارد اصول موضوعه می شود. خواجه بلافاصله تعبیر به «اقول» می کندو می فرماید:

«الاصول الموضوعه اقول من الواجب اولا ان یوضع ان لنا... و ان یوضع المقدمات المذکوره فی الاصل»

مراد از «الاصل» اصل کتاب است که کتاب اصول اقلیدس است. مرحوم خواجه تعبیر به «المقدمات» کرد نه «حدود».

«و هی هذه .... کل خطین مستقیمین وقع علیهما خط مستقیم و کانت الزاویتان الداخلتان فی احدی الجهتین اصغر من قائمتین فانهما ملتقیان فی تلک الجهه ان اخرجا»

مرحوم خواجه در ادامه می فرماید «فهذا ما ذکر فی الاصل» این در اصل کتاب ذکر شده سپس می فرماید:

«اقول القضیه الاخیره لیست من العلوم المتعارفه» یعنی بدیهی نیست «و لا مما یُتَضح فی غیر علم الهندسه» اگر در غیر علم هندسه بخواهد مطرح شود جزء اصول موضوعه می شود. «فاذن الاولی بها ان یترتب فی المسائل دون المصادرات» ابن سینا تعبیر به «بالحری» کرد ولی مرحوم خواجه تعبیر به «الاولی» کرد. مراد مرحوم خواجه از مصادرات اصل موضوع است.

مرحوم خواجه در ادامه می فرماید «و انا ساوضحها فی موضع یلیق بها»

که در ذیل ش ۲۸ مقاله ۱۱ این مدعا را اثبات می کند.

بنـده فرصت نکردم به کلاـم مرحوم خواجه در اسـاس الاقتباس مراجعه کنم اگر به آنجا مراجعه کنیـد شایـد اصول موضوعه و مصادرات را طوری معنا کرده باشد که هیچ مخالفتی با کلام ابن سینا نداشته باشد.

ادامه اشـکال مصـنف بر تبیین گروهی از فرق بین اصـل موضوع و مصادره که در کلام ارسـطو بیان شـد./ مبـدأ برهان ۹۳/۰۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه اشکال مصنف بر تبیین گروهی از فرق بین اصل موضوع و مصادره که در کلام ارسطو بیان شد./ مبدأ برهان.

«والعجب ممن ظن ان الاصل الموضوع یکون کقولهم فی الهندسه ان الخطوط الخارجه من المرکز الی المحیط متساویه»(۱)

بحث در تفاوت اصل موضوع و مصادره داشتیم گروهی گفته بودنـد اگر قضـیه ای که احتیاج به اثبات دارد اثبات نشود ولی با انـدك فکری روشن شود اصل موضوع است و قضـیه ای که احتیاج به اثبات دارد اثبات نشود ولی با اندك فکری روشن شود اصل موضوع است و قضـیه ای که احتیاج به اثبات دارد و اثبات نمی شود و با انـدك فکر روشن نمی شود بلکه فکر بیشتر می خواهـد مصادره است. تفاوت بین دو قضـیه گذاشـتند به اینکه قضـیه آسان را اصول موضوع گرفتند و قضـیه دشوار را مصادره گرفتنـد. مصـنف گفت این تفـاوتی که گفتنـد تفـاوت صـحیحی نیست. تفاوت مربوط به مخاطبِ این قضـیه است نه خود این قضـیه. خود قضـیه در هر دو در «چه در اصل موضوع و چه در مصادره» یکسان است مخاطبی که این قضیه بر او القاء می شود گـاهی بـا حسن ظن قبول می کنـد گـاهی بـا تحمیـل قبول می کنـد جایی که با حسن ظن قبول می کنـد اصل موضوع است و جایی که با تحمیل قبول می کند مصادره است.

ص: ۷۹۹

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۱۴، س۱۶، ط ذوی القربی.

حـال دوبـاره به قول همـان گروه بر می گردد تـا نظر آنها از نقل کنـد و رد کنـد آن گروه دو مثال زدنـد یک مثال را از علوم متعـارفه «یعنی بـدیهیات» گرفتنـد که اصـلا احتیـاج به اثبـات نـدارد یک مثال را از اصول موضوعه گرفتنـد یعنی قضـیه ای که احتیاج به اثبات دارد ولی با مختصر تنبیه و فکری حل می شود آن دو قضیه عبارت از این است:

۱ـ گاهی گفته می شود اگر دو شـیء مساوی با شـی سوم بودند خود آن دو شیء هم با یکدیگر مساوی اند. دو خط را فرض کنیـد که هر کـدام به صورت جداگانه با خط سومی مساوی اند می فهمیم که خود آن دو هم با یکدیگر مساوی اند هکذا دو مثلث را می بینیم با مثلث سومی مساوی اند نتیجه می گیریم که خود آن دو مثلث هم با یکدیگر مساوی اند.

۲ـ در هندسه می گویند خطوطی که از مرکز دایره به سمت محیط دایره خارج می شوند همه با هم مساوی اند یعنی شعاع های دایره با هم مساوی اند. شخص شنونده ممکن است این قضیه دوم را ابتداءً انکار کند ولی با اندک تنبیهی برای او حل می کنیم و انکارش را پَس می گیرد. اینچنین قضیه ای را اصل موضوع می گویند چون با تنبیه مختصری برای متعلم و مخاطب حل می شود آن اولی را که احتیاج به تنبیه نداشت جزء علوم متعارفه و از قضایای بدیهیه قرار می دادند.

ص: ۸۰۰

ما فعلا در قضـیه اولی حرفی نداریم این قضیه اولی را آنها جزء علوم متعارفه و بدیهیات قرار دادند ما هم جز بدیهیات قرار می دهیم لـذا در این مساله اشـکالی وجود ندارد اما در قضـیه دوم که آن را این قائل، جزء اصل موضوع قرار می دهد و دلیلش بر اصل موضوع بودن این است که با تنبیه مختصـری می توان مشـکل بودن آن را حل کرد. سـپس برای برطرف کردن مشکل به اینصورت گفته که پرگـاری را بیـاور و بـا پرگـار به مخاطب خودت تفهیم کن که تمام خطوط با یکـدیگر مساوی انـد و او به محض اینکه این پرگار را مشاهده کرد و توضـیحِ تو را بشـنود آن مشـکلی را که در این قضیه داشت از دست می دهد و قضیه برای او واضح می شود که تمام خطوطی که از مرکز دایره به محیط دایره وارد می شوند مساوی اند.

امـا چگونه می توان بـا پرگـار تسـاوی شـعاعهای دایره را تفهیم کرد؟ توجه کنیـد دهانه پرگار را به یک انـدازه باز کنیـد و به شخص می گوییم توجه داشـته باش که دهانه پرگار کم یا زیاد نمی شود سپس پایه پرگار را برروی مرکز قرار می دهیم بدون اینکه پـایه دیگر پرگار مقـداری به سـمت داخل یا خارج برود دایره را رسم کن. تمام دور تا دور این دایره با انـدازه معینی که این دو پایه پرگار از یکـدیگر داشـتند رسم شـد پس خطوط داخلی آن یکسان هسـتند. در صورتی که ما ناچار بودیم در یک جای دایره پایه پرگار را بیشتر باز کنیم یا بیشتر جمع کنیم خطهایی که از مرکز به محیط وارد می شدنـد مختلف بودند و چون ما این کار را نکردیم پس این خطها مساوی اند.

ص: ۸۰۱

مصنف وارد جواب می شود و این قائل را دو بار خطاب می کند یکبار تعبیر به غافل می کند و یکبار هم تعبیر به ابله می کند.

توضیح عبارت

«و العجب ممن ظن ان الاصل الموضوع یکون کقولهم فی الهندسه ان الخطوط الخارجه من المرکز الی المحیط متساویه»

مراد از «ممن ظن» همان کسانی هستند که حرف ارسطو را به گونه ای معنا کردند و گفتند اصل موضوع عبارت از قضیه ای است که مشکل آن به آسانی بر طرف می شود و مصادره عبارت از قضیه است که مشکل آن به آسانی برطرف نمی شود. کلام اینها در صفحه ۱۱۳ سطر ۱۰ بیان شد.

ترجمه: عجب از کسی است که گمان کرده اصل موضوع مثل قول مهندسین در هندسه است که می گویند خطوطی که از مرکز تا محیط امتداد داده می شوند مساوی اند.

«خارجه» در علم ریاضی به معنای «امتداد» است اینکه در علم ریاضی گفته می شود «خطی را اخراج می کنیم» به معنای این است که «خطی را امتداد می دهیم» در ما نحن فیه هم اینگونه معنی می شود.

«فان هذا قد یشکل قلیلا»

گوینده اینگونه می گوید که این قضیه نزد بعضی مشکل نیست اما گاهی مشکل می شود یعنی نزد بعضی مشکل می شود و آن وقت که مشکل می شود قلیلا مشکل می شود و به راحتی می توان اشکالش را برطرف کرد.

«و لا یشکل ان المساویه لواحد متساویه»

اما قضـیه دوم مشکل نمی شود قضیه دوم این است که مقادیری که مساوی با یک مقدار هستند خود آن مقادیر هم با یکدیگر مساوی اند.

«ثم یکون هذا الاشکال مما یقع بیانه بادنی تامل»

آن مشـکلی که در قضـیه اول است از چیزهـایی است که بیـانش و رفع مشـکلش بـا ادنی تامل حاصل می شود. مراد از «بیان»، «رفع مشکل» است و چون مشکلش با ادنی تامل حاصل می شود پس اصل موضوع است نه مصادره.

«قال و ذلک بفرکار یعرف به المتعلم ذلک فیقبله»

آن ادنی تامل را با این عبارت بیان می کند.

«و ذلک»: به معنای وقوع بیان و رفع اشکال است.

«ذلک»: اشاره به قول آنها در هندسه دارد که گفتند «ان الخطوط الخارجه من المرکز الی المحیط متساویه».

ترجمه: و آن وقوع بیان و رفع اشـکال به وسـیله پرگاری است که متعلم به توسط این پرگار، حقانیت قول مهندسـین در هندسه را می شناسد، «بعد از اینکه با پرگار مشکلش حل شد» و قول مهندسین را قبول می کند.

پس این، جزء اصل موضوع می شود که مشکل آن به آسانی پرطرف شد.

صفحه ۱۱۴ سطر ۱۹ قوله «و لعمری»

اشـکال مصـنف بر کلام این قائل: مصـنف می فرمایـد گاهی متعلم می خواهـد تصور کنـد و گاهی می خواهـد تصـدیق کند. تصور، احتیاج به حکم نـدارد لـذا با حس می توان تصور کرد اما تصدیق، احتیاج به حکم دارد و حکم، کار حس نیست بلکه کار عقل است لذا در جایی که تصدیق می آید باید عقل دخالت کند. مشاهده پرگار به وسـیله حس انجام می گیرد. می توان با مشاهـده پرگار چیزی را تصور کرد اما نمی توان چیزی را تصـدیق کرد. در جایی که می خواهـد تصـدیق، انجام بگیرد باید عقـل دخالت کنـد بله بعـد از اینکه پرگار تصور را ایجاد کرد عقل به فعالیت می افتـد و نیتجه ای را که می خواهـد بگیرد می گیرد. پس پرگار تصدیق برای ما نیاورد بلکه عقل تصدیق را آورد. کاری که پرگار می کند این است که این شـعاعها را به ما نشان می دهد و ما شعاع ها را می بینیم اما دیدن ما فقط به شعاعها تعلق گرفته و نتوانسته تساوی را بیان کند در حالی که قضیه دلالت بر تساوی می کرد. پرگار می گویـد خطوطی که رسم می شونـد این خطوط هسـتند که رسم شدنـد البته خطوط، دیده نمی شونـد بلکه فرضاً مشاهده می شوند نه واقعا. مگر اینکه خطوط را بکشـیم و آن خطوط را هم با پرگار نمی کشـیم بلکه با خط کش می کشـیم. کاری که پرگار می کنـد این است که دهانه آن باز می شود و مشـخص می کنـد که خطها مساوی انـد. این تسـاوی را عقـل می فهمـد نه حس. البته مطلب دیگری هم هست و آن اینکه به مـا گفته می شـود خطـوطی که از مرکز به سمت محیـط خـارج می شونـد مسـاوی انـد ولو بی نهـایت انـد یعنی بی نهایت خط می توان از مرکز تا محیط ادامه داد «بنا بر اینکه جزء لا ـیتجزی نـداریم هر خطی را که بِکِشـید می توان آن خط را به بی نهایت خط، تقسـیم کرد. در درون این دایره هر

چقدر خط بِکِشید هر کدام به بی نهایت خط تقسیم می شود که همه با هم مساویند این بی نهایت بودن را حس چگونه می فهمد این قضیه نمی گوید «خطوط محدودی که کشیده می شود با هم مساوی اند» این قضیه می گوید «مطلق خطوطی که از مرکز تا محیط می آیند و بی نهایت می باشند مساوی اند» حس چگونه این قضیه را می فهمد. چگونه با پرگار می توان تفهیم کرد که بی نهایت خط با هم مساوی اند. از طرفی این قائل می گوید این خطوط، بالضروره مساوی اند. این ضرورت را هم نه حس می فهمد ونه پرگار می فهمد. مصنف می گوید اگر پرگارِ عقلی هم بود نمی توانست از آن استفاده کند و این دشواری را حل کند.

ص: ۸۰۳

مصنف می گوید اشکال در جایی دیگر است باید آن را حل کرد زیرا اشکال در این است که آیا دایره در خارج موجود است یا موجود نیست گروهی معتقدند که دایره وجود ندارد و می دانید که اگر دایره نداشته باشیم بقیه اَشکال هم وجود ندارند چون همه اَشکال یا بیشتر اَشکال را از طریق دایره حل می کنند و لذا مصنف در الهیات شفا سعی بر این دارد که دایره را درست کند و به هر صورتی که شده دایره را در خارج موجود کند حتی بنابر قول به جز لایتجزی هم سعی می کند دایره را درست کند در حالی که گروهی معتقدند در آن وقت، دایره درست نمی شود چون اگر اجراء دایره را کنار هم قرار بدهید محیط دایره به صورت دندانه دندانه می شود مصنف سعی می کند بنابراین قول هم دایره درست کند.

در هر صورت اختلاف و شبهه در این است که آیا دایره موجود است یا موجود نیست؟ اگر گفتیم دایره موجود است و برای متعلم تعریف کردیم و گفتیم دایره سطحی است که درونش مرکزی وجود دارد که فاصله مرکز تا محیط در تمام قسمتهای آن سطح یکسان است آیا این متعلم شک می کند تا برای رفع شکش احتیاج به پرگار داشته باشد؟ اصلا شک نمی کند. زیرا اگر شک متعلم در وجود دایره را بر طرف کردید و ثابت کردید دایره در خارج موجود است و سپس سوال کرد دایره چیست؟ وقتی آن را تعریف کردید دیگر شک نمی کند پس احتیاج به پرگار پیدا نمی شود. در چه جایی می خواهید پرگار را بکار ببرید و از آن استفاده کنید؟ در جایی که شک می شود پرگار رافع شک نیست و در جاییی هم که شک نمی شود پرگار مورد حاجت نیست پس از پرگار در کجا استفاده می کنید؟

دقت شود ک این توضیحات طبق ترتیبی که مصنف بیان کرده نبوده.

نکته: اینکه مصنف تعبیر به پرگار عقلی می کند برای مسخره کردن آن شخص است والا پرگار عقلی وجود ندارد.

توضیح عبارت

«و لعمری ان هذا الغافل لو قال ان تَفَهُّمَ هذه القضیه علی سبیل التصور قد ینتفع فیه بالفرکار لکان له معنی»

در اینجا مصنف از این شخص تعبیر به غافل کرده است این غافل اگر می گفت فهمیدن این قضیه هندسی بر سبیل تصور، گاهی در این فهمیدن به وسیله پرگار نفعی باشد در این صورت برای گفته اش معنایی بود.

«فرکار»: معرّب پرگار است در بعضی نوشته ها مصنف تعبیر به «فرجار» می کند یعنی معرّب بودن آن را خیلی غلیظ می کند.

«و اما علی سبیل التصدیق فکیف یمکن ذلک؟»

اما تَفهُّم این قضیه برسبیل تصدیق، چگونه ممکن است به توسط پرگار واقع شود؟

«فانه اذا سمع المتعلم ان الدائره یُعنَی بها شکلٌ خطوطُ مرکزه کذا و سلّمه وحده لم یمکنه ان یضع دائره و خطوط مرکز ها لا کذا»

ضمیر «بها» به «دایره» برمی گردد.

اگر متعلم بشنود که دایره قصد می شود به آن دایره، شکلی که این صفت دارد که خطوط مرکزش اینگونه هستند «که از مرکز تا محیط، به یک اندازه اند» و این تعریف را هم قبول کند بدون پروردگار «مراد از _ وحده _ بدون دخالت پرگار است» ممکن نیست متعلم را که دایره ای قرار دهد در حالی که خطوط مرکزش اینگونه «یعنی مساوی» نیستند «یعنی به محض اینکه به این متعلم گفته شود دایره چنین شکلی است و او هم تعریف را قبول کرد هر گاه بخواهد دایره رسم کنید به همین صورت است یعنی نمی تواند دایره را به صورت دیگری بکشد چون دایره را محصور در این تعریف کردیم و اگر به صورت مساوی نکشید خود متعلم می فهمد که این، دایره نیست.

ص: ۸۰۵

«فیکونَ وَضَعَ دائره لیست دائره»

اگر بخواهد دایره ای را وضع کند که خطوط مرکزش «لا کذا» است نتیجه اش این می شود که دایره ای را کشیده که در واقع دایره نبوده است.

«و هذا لایمکنه ان یشک فیه بعد فرض وضع دائره»

«هذا»: چنین تعریفی که به متعلم القاء می شود.

و این تعریفی که به متعلم القاء می شود ممکن نیست که متعلم را که در این گفته، شک کند بعد از اینکه وضع دایره و وجود دایره را قبول کرد. چون لازِم بَیِّن دایره این است که خطوطِ شعاعی آن مساوی باشند و چون لازم است، منفک نمی شود و چون بَیِّن است از ذهن، غیب نمی شود پس متعلّم به محض شنیدن این تعریف به این لازم بیّن پی می برد و منتظر پرگار نیست و تخلف هم نمی تواند بکند.

ترجمه: این تعریفی که برای دایره شد «یا این تساوی شعاع ها» ممکن نیست متعلم را که شک در این مطلب کند بعد از اینکه وضع دایره را فرض کرد

«ویکون هذا بیّن الزوم من فر ض الدائره»

«هذا»: تساوی شعاع ها

ترجمه: و این تساوی شعاع ها بیِن اللزوم است از فرض دایره «یعنی همین اندازه که دایره را فرض کرد به طور بیِن لازم است که شعاعهایش را مساوی قرار دهد. یعنی هم لازم است «یعنی تخلف پذیر نیست» و هم بیّن است «یعنی از ذهن شخص غایب نمی شود».

«بل الذی یجب ان یشکل علیه هو انه هل هذا المسمی دایره له وجود ام لیس له وجود»

ص: ۸۰۶

«ال» در «المسمی» موصوله است یعنی «هل هذا الذی یُسمَّی دایره».

آن که واجب است بر متعلم مشکل شود این است که این تعریفی که شما برای دایره کردید را قبول می کنیم اما آیا چنین دایره ای وجود دارد یا ندارد؟ اگر معلم دایره را برای متعلم تعریف کند در تعریف دایره شک نمی کند ولی سوالی که می کند این نیست که چرا دایره اینطور است؟ آیا دایره اینگونه است که توی معلم گفتی؟ بلکه سوال می کند آیا دایره موجود است یا نه؟ پس اگر شک در قول معلم کند شک در تساوی خطوط نمی کند چون تساوی خطوط، شرط دایره و لازم بیّن دایره است اگر بخواهد شک کند شک در وجود دایره می کند وقتی وجود دایره را اثبات کرد شکی در تعریف دایره نمی کند.

ترجمه: آن که واجب است بر متعلم اِشکال شود این است که این چیزی دایره نامیده می شود برایش وجود هست یا نیست؟

این سوالی که متعلم می کند با پرگار برطرف نمی شود چون ممکن است کسی بگوید این دایره را با پرگار می کشیم و جلوی متعلم قرار می دهیم و می گوییم دایره موجود است؟

جواب این است که وقتی دایره را می کِشیم اگر متعلم طرفدار جز لایتجزی باشد می گوید این شکل به نظر می رسد دایره باشد در حالی که دایره نیست. زیرا محیط دایره به صورت دندانه دندانه است ولی چون اینها به هم نزدیکند فاصله های آنها را چشم تشخیص نمی دهد و چنین نیست که یک خط پیوسته و سطح پیوسته داشته باشند.

ص: ۸۰۷

«فان بلغ الی ان اُشکِل علیه حال هذه الخطوط بعد ان سمع حد الدائره و فرض ان لها وجودا فالفرکار کیف یصحح الامر العقلی فی الهندسه»

اگر برای متعلم ثـابت کردیم که دایره در خارج موجود است و آن را تعریف کردیم ولی در عین حال فهم متعلق اینقـدر پایین بود که بـاز هم شک کرد و گفت نمی دانم آیا این خطوط مساوی انـد یا نه؟ در اینصورت آیا می توان با پرگار برای او ثابت کرد یا نه؟ مصـنف جواب می دهـد که با پرگار عقلی هم نمی توان ثابت کرد چه رسـد به پرگار حسـی. از طرفی ادعای ما به اینجا محصور نمی شود زیرا ما می گوییم خطوطِ شعاعی که بی نهایتند مساوی اند و بالضروره مساوی اند بی نهایت بودنش و بالضروره بودنش را با پرگار نمی توان ثابت کرد.

ترجمه: اگر متعلم برسد به اینکه مشـکل شود بر متعلم حال این خطوط، بعد از اینکه هم تعریف دایره را شنید و هم فرض کرد که برای دایره، وجود هست پرگار چگونه این امر عقلی را در هنـدسه تصـیحح می کنـد؟ «چون امر عقلی را باید عقل درسـت کند نه با پرگار و حس.

«و لوکان فرکار عقلی لعزّ ذلک فیه فضلا عن الحس»

«عزّ» به معنای دشوار بودن و سخت بودن است.

«کان» تامه است.

«ذلک»: تصحیح امر العقلی و الهندسه.

ضمیر «فیه» به پرگار برمی گردد.

ترجمه: اگر یـک پرگـار عقلی، محقق و موجود بود تصـحیح از عقلی در هنـدسه در آن پرگار عقلی دشوار بود تا چه رسـد به پرگار حسی.

ص: ۸۰۸

«فکیف یمکن ان یدل بفرکار جزئی عقلی او حسی الا ان خطوطا محدوده هی متساویه؟»

«کیف» استفهام انکاری است و استفهام انکاری به معنای نفی است لذا جا دارد که بعد از آن لفظ «الا» بیاید یعنی به جای «کیف یمکن» لفظ «لایمکن» بگذار.

اگر مقداری تنزل کنیم می توان به وسیله پرگار گفت خطوطِ محدود مساوی اند ولی ادعای قضیه این نبود که خطوطِ محدود، مساوی اند بلکه خطوط نامحدود را مساوی می کرد. این مطلب را چگونه با پرگار می فهمانید؟ از طرفی هم ادعای ضرورت می کرد این ضرورت را چگونه با پرگار می فهمانید.

مصنف می خواهند دو مطلب دیگر بیان کند و می گوید فرض کن با پرگار توانستیم تساوی خطوطِ محدود را تبیین کنیم اما تساوی خطوطِ بی نهایت را چگونه تبیین می کنید؟ همینطور اینکه این مطلب، لازم ضروری دایره است را چگونه تبیین می کنید؟

«و کیف یلزم من ذلک ان کل خط مما لانهایه له فی لقوه کذلک لزوما ضروریا»

«کذلک»: یعنی مساوی باشند.

چگونه از تساوی خطوطِ محدود، لازم می آید که تمام خطوط که تعدادشان لانهایه له فی القوه است «مصنف تعبیر به _ فی القوه _ می کند تا بفهماند این خطوط، قوتاً بی نهایت اند و الا بالفعل، خطوطِ بی نهایت نداریم یعنی هر چقدر آن را تقسیم کنید باز هم قابل تقسیم است و به نهایت نمی رسد پس خطوط، بالقوه بی نهایتند» مساوی باشند و این لزوم، لزوم ضروری باشد.

«یعنی نمی توانید این لازم را با پرگار درست کنید. لازمه تساوی خطوط محدود به وسیله پرگار، تساوی خطوط نامحدود نیست و اینکه این لازمه، لازمه ضروری است را هم پرگار نمی تواند بفهماند.

«فان شک المتعلم فی وجود الدائره شک فی ذلک مع کل فرکار یفرضه»

اگر کسی در وجود دایره شک کند، شک می کند در تساوی این خطوط با هر پرگاری که فرض کند «چه پرگار حسی چه عقلی باشد» یعنی اگر شک در وجود دایره داشت شک در وجود چنین خطوطی خواهد داشت.

«و ان سلَّم وجود الدائره لم یمکنه _ و قد حدّها _ ان یشک فی ذلک»

ترجمه: اگر وجود دایره را قبول کرد نمی تواند شک کند در تساوی خطوط.

مشکل و شک در وجود دایره است نه در خطوط لذا اگر وجود دایره و تعریف دایره را داشتیم مشکلی پیش نمی آید این مشکلی که پیش آمده به خاطر این است که در وجود دایره شک داشتیم و چون در وجود دایره شک داشتیم در تساوی این خطوط هم ک پیدا کردیم.

ادامه اشکال مصنف بر تبیین گروهی از فرق بین اصل موضوع و مصادره که در کلام ارسطو بیان شد./ مبدأ برهان ۹۳/۰۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه اشکال مصنف بر تبیین گروهی از فرق بین اصل موضوع و مصادره که در کلام ارسطو بیان شد./ مبدأ برهان.

«ثم ان کان متعلم ابله شک فی ذلک بعد ان فهم ما الدائره»(۱)

ص: ۸۱۰

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۱۵، س۱۱، ط ذوی القربی.

گفتیم بعضی بین اصل موضوع و مصادره فرق گذاشتند به این بیان که اصل موضوع عبارت از قضیه ای است که بعد از ادنی تامل فهمیده شود اما مصادره عبارت از قضیه ای است که نیاز به تفکر زیاد دارد یعنی اگر قضیه ای آسان باشد و ابتدا مبهم باشد و با تفکر کم معلوم شود اصل موضوع گویند و اگر قضیه ای مشکل باشد و احتیاج به تفکر زیاد داشته باشد مصادره گویند سپس مثالی زده بودند «خطوط خارج از مرکز به محیط مساوی اند» این مطلب برای بعضی مشکل است ولی با تامل کم حل می شود پس اسم این قضیه را اصل موضوع می گذاریم. بعضی قضایا هستند که احتیاج به تامل کم ندارند آنها نه مصادره اند و نه اصل موضوع اند بلکه علوم متعارفه و بدیهیات هستند مثل اینکه گفته می شود «اگر چند چیز با یک چیز مساوی بودند خود آن چند چیز هم با هم مساوی اند».

سپس گوینده برای اینکه قضیه اول احتیاج به تامل زیاد ندارد بلکه با تامل کم حل می شود اینچنین گفت که اگر پرگاری را برداریم و دایره ای را رسم کنیم طرف مقابل که در این قضیه شک داشته آن را قبول می کند. مصنف دو جواب می دهد.

جواب اول: با پرگار نمی توان راه را برای تصدیق باز کرد یعنی پرگار، تصدیق آور نیست بله ممکن است شخصی در تصور امری احتیاج به پرگار داشته باشد و با آوردن پرگار آن امر را برایش روشن کنیم و او با کمک فکر و عقل خودش تصدیق کند نه با کمک پرگار. پرگار نمی تواند تصدیق را برای شخص ایجاد کند. بله می تواند تصور را آسان کند و تصور که مقدمه تصدیق است شخص را به تصدیق منتهی کند اما پرگار به طور مستقیم نمی تواند تصدیق را برای شخصی ایجاد کند این را توضیح داده بودیم این جوابی بود که مصنف به این گروه داد.

ص: ۸۱۱

مصنف در ضمن جواب اول گفت اگر دایره را برای شخص متعلم رسم کنیم او تمام این قضیه را تصدیق می کند بدون اینکه احتیاج به استدلال باشد و احتیاج به پرگار هم نیست. اگر دایره برای این شخص ترسیم شود یعنی اولا اثبات شود که دایره موجود است ثانیا برای این شخص تعریف شود شک نمی کند و مطمئن است که خطوط داخلی این دایره اگر از مرکز شروع شوند و به محیط ختم شوند همه با هم مساوی اند.

جواب دوم: اگر کسی نتوانست با تعریف دایره، به این قضیه مذکور تصدیق کند احتیاج به پرگار پیدا می شود. در اینصورت معلوم می شود چنین متعلّمی فکرش خیلی ضعیف است و نمی تواند بعد از تعریف دایره و اثبات وجود دایره به این قضیه ای که مورد نظر ما است برسد لذا برای تفهیمش علاوه بر اثبات وجود دایره و تعریف دایره احتیاج به پرگار می افتد تا بتواند تصدیق کند. به همین جهت ما این اصل را اصل موضوع می دانیم.

مصنف می گوید اگر اینطور باشد ممکن است متعلّم دیگری پیدا کنید که آن هم فکرش کوتاه است و وقتی به او گفته شود دو مقدار اگر با مقدار واحدی مساوی بودند خود آن دو مقدار هم با هم مساوی اند و متوجه نشود سپس احتیاج پیدا می شود که با خط کش این مطلب را به او تفهیم کرد.

آیا اگر چنین متعلمی پیدا شد و در این قضیه بدیهیه شک کرد و به توسط خط کش این قضیه برای او واضح شد باعث می شود این قضیه بدیهی، اصل موضوع شود؟ این قائل گفت اگر مقداری قضیه مبهم شد و ما توانستیم با تفکرِ اندک ابهامش را بر طرف کنیم قضیه، اصل موضوع می شود. می گوییم ممکن است در بعض از ضروریات چنین ابهامی برای بعضی پیش بیاید که برای تنبیه احتیاج به خط کش و امثال ذلک است لذا باید این قائل بگوید این قضیه نزد این شخص، اصل موضوع می شود همانطور که قضیه اولی اصل موضوع بود، در حالی که اصل موضوع نمی شود پس معلوم می شود که نباید نظر کرد به اینکه متعلم به آسانی می فهمد یا به سختی می فهمد. باید بررسی کرد که متعلم با خوش بینی قبول می کند یا با شک قبول می کند. اگر با خوش بینی قبول کرد اصل موضوع می شود و اگر با شک قبول کرد مصادره گویند و اگر قضیه احتیاج به بیان نداشت بدیهی می شود.

خلاصه جواب دوم: ما نباید به خود قضیه توجه کنیم و از طریق خود قضیه بگوییم این قضیه، اصل موضوع است و آن قضیه، مصادره است و الا لازم می آید بعضی از بدیهیات هم اصل موضوع بشوند.

اعتراض بر مصنف: خود شما «یعنی مصنف» گفتید قضیه بدیهیه گاهی نسبت به بعضی انسانها اصل موضوع می شود چه اشکال دارد این قضیه ای که می گوید «ان المساوی لواحد متساویه» که قضیه ای بدیهی است نسبت به بعضی انسانها اصل موضوع شود. این مطلب در صفحه ۱۱۱ سطر ۱۵ آمده «و ربما قصر المتعلم عن تصور الاولیات فی العقل اولیه فتصیر الاولیات بالقیاس الیه اوضاعا» یعنی گاهی متعلم نمی تواند یک امری بدیهی و اولی را تصور کند آن قضیه بدیهی و اولی نسبت به او اصل موضوع می شود پس خودتان قبول دارید که بعضی انسان ها طوری هستند که باید قضیه بدیهی را برای آنها اصل موضوع قرار داد چرا در اینجا منکر آن می شوید و می گویید اگر کسی این قضیه «ان المساویه لواحد متساویه» را انکارِ کرد و با خط کش به او تفهیم کردیم نمی توان گفت این قضیه بدیهی، اصل موضوع است.

جوابِ اعتراض: مصنف در صفحه ۱۱۱ سطر ۱۵ ادعا و اعتراف کرد که علمِ متعارف و بدیهی نسبت به بعضی انسان ها اصل موضوع است بعدا در صفحه ۱۱۶ دوباره همین اعتراف را تکرار می کند و می گوید قضیه متعارف می تواند اصل موضوع باشد «البته با این عبارت، بیان نمی کند ولی از عبارتش استخراج می شود که در محل خودش بیان می کنیم» پس مصنف این را قبول دارد و در این عبارتی که الان می خواهیم بخوانیم نمی خواهد رد کند. می خواهد بگوید اگر خواستید با پرگار به کمک کسی بیایید و قضیه ای را حل کنید ما با خط کش به کمک شخصی می رویم. شما به خاطر اینکه پرگار دخالت کرده قضیه را اصل موضوع می دانید پس ما هم به خاطر اینکه خط کش دخالت کرده قضیه را اصل موضوع بدانیم. کاری به این نداریم که متعلّمی امر بدیهی را نفهمیده ولی به خاطر خوش بینی قبول کرده. این جا را مصنف قبول دارد که اصل موضوع است ولی الان می خواهد به نحو دیگری با خصم حرف بزند. در این عبارت نمی گوید بدیهی را نمی توان اصل موضوع دانست. بلکه می گوید بدیهی اگر با خط نزد کسی مبهم شد و شما ناچار بودید از وسایل استفاده کنید تا نزد او روشنش کنید باید اصل موضوع بدانید در حالی که اصل موضوع نمی دانید.

گوینده پرگار را به خدمت می گیرد مصنف هم در مقابل می گوید ما خط کش را به خدمت می گیریم. اگر به خدمت گرفتن پرگار و حل مساله به توسط پرگار قضیه ای را اصل موضوع کرد به خدمت گرفتن خط کش و حل مشکل به توسط خط کش نیز باید قضیه را اصل موضوع کند.

از این طریق وارد می شود. نه اینکه از این طریق وارد شود که قضیه نزد شخص مبهم است و چون نزد او مبهم است باید اصل موضوع باشد اگر چه نزد بقیه روشن و بدیهی است.

توضیح عبارت

«ثم ان کان متعلم ابله فی ذلک بعد ان فهم ما الدائره و انتفع بالفرکار علی سهیل التنبیه عن الغفله»

«ذلک»: در این قضیه «ان الخطوط الخارجه من المرکز الی المحیط متساویه»

گفتیم متعلم اگر تعریف دایره را بشنود شک نمی کند حال اگر متعلمی، ابله بود و بعد از شنیدن تعریف دایره باز هم شک کرد بعد از اینکه فهمید دایره چیست باز هم شک کند و از پرگار استفاده کرد تا از غفلت متنبه شود و بیرون آید.

«فستجد متعلمین بلهاء اکثر من ذلک»

متعلمین را می یابی که آنها هم ابله هستند بیش از این متعلمی که تو گرفتار آن شدی و به آن، قضیه اولی را گفتی و از پرگار استفاده کردی.

ترجمه: می یابی متعلمین را که بلاهت آنها بیشتر از آن است «که در قضیه بدیهی هم شک می کنند»

ص: ۸۱۴

نکته: جمع «ابله»، «بُله» است نه «بلهاء». گویا مصنف، لغت جعل کرده است و از این کارها مصنف می کند. چون مصنف گفته اگر واضع می تواند وضع کند من هم می توانم وضع کند. مصنف کتابی در لغت هم نوشته است.

نکته: فارابی در فصول منتزعه بلاهت را اینگونه معنا می کند و می گوید: شخص ابله مقصودی را پیدا می کند و راهی را برای رسیدن به مقصود انتخاب می کند که آن را غالبا به مقصود نمی رسد یا ضد آن راهی را که باید برسد طی می کند یا آن راهی را که باید طی کند طی نمی کند.

«اکثر من ذلک»: قضیه اوّلی، مقداری دشواری دارد اگر کسی در قضیه اول بعد از تبیین کردن نفهمد ابله است و کسانی که در قضیه دوم که هیچ دشواری ندارد نفهمند ابله تر اند.

«سیغفلون عن تفهم ان المقادیر المساویه لمقدار واحد متساویه»

غافل اند از قضیه دوم که این قضیه بود «المقادیر المساویه لمقدار واحد متساویه» که این قضیه بدیهی بود.

«حتی یوخدلهم مسطره و خطوط فیبین لهم ذلک علی سبیل التنبیه»

«ذلک»: این قضیه دوم.

تا برای آنها خط کش اخذ شود و خطوطی کشیده شود و به توسط آن خطوط و خط کش، برای آنها قضیه دوم بیان شود تا تنبیه شوند«یعنی آگاه شوند و از غفلت ببیرون بیایند».

حال اگر بدست گرفتن پرگار برای متعلم ابله، قضیه اول را اصل موضوع می کند بدست گرفتن خط کش برای متعلمین ابله تر باید قضیه دوم را اصل موضوع کند در حالی که قضیه دوم اصل موضوع نیست.

ص: ۸۱۵

«و بالجمله فان سبیل التنبیه لا یتمیز به العلم المتعارف من غیر المتعارف»

اگر از طریق تنبیه پیش بروید و بگویید اگر قضه ای احتیاج به تنبیه داشت اصل موضوع است و اگر احتیاج به تنبیه نداشت بدیهی است ما به شما اعتراض می کنیم که قضیه بدیهی هم گاهی احتیاج به تنبیه دارد. شما نباید تنبیه را مطرح کنید فارق بین اصل موضوع و بدیهی این نیست که اصل موضوع احتیاج به تنبیه دارد و بدیهی احتیاج به تنبیه ندارد و الا گاهی ممکن است در خود قضیه بدیهی احتیاج به تنبیه پیدا شود و گاهی در اصل موضوع احتیاج به تنبیه پیدا نشود. پس فارق بین اصل موضوع و بدیهی را نباید احتیاج به تنبیه دانست بلکه فارق را باید احتیاج و عدم احتیاج به بیان دانست. قضیه ای که احتیاج به بیان ندارد بدیهی است و قضیه ای که احتیاج به بیان دارد و بیانش گفته نمی شود یا اصل موضوع است یا مصادره است. اگر متعلم آن را قبول کرد به آن اصل موضوع می گویند و اگر با انکار، آن را قبول کرد مصادره گویند پس فارق، احتیاج و عدم احتیاج به تنبیه نیست بلکه فارق، احتیاج و عدم احتیاج به بیان است. اصل موضوع، بیان و استدلال لازم دارد اما بدیهی نیاز به استدلال ندارد. نه اینکه اصل موضوع تنبیه می خواهد و بدیهی تنبیه نمی خواهد. تنبیه را ممکن است هر دو لازم داشته باشند گاهی غفلت پیش می آید و شخص شنونده احتیاج به تنبیه دارد هم در قضیه ای که اصل موضوع است و هر در قضیه ای که بدیهی است.

ص: ۸۱۶

بله فرق این است که اصل موضوع بیان می خواهد و بدیهی بیان نمی خواهد.

ترجمه: راه تنبیه، وسیله تمیز این دو علم نمی شود «علم متعارَف بـدیهی است و غیر متعارف کسبی است که اگر آن را کسب نکردیـد یـا اصـل موضوع یا مصادره می شود. فرق بین علم متعارف و غیر متعارف از طریق تنبیه ممکن نیست اما از طریق بیان می توان گفت این، احتیـاج به بیـان نـدارد پس بـدیهی است امـا آن احتیاج به بیان دارد پس کسبی یا اصل موضوع و مصادره است.

فرق تنبیه و بیان: در تنبیه، شخص مطلبی را می داند ولی پرده مختصری بر اثر غفلت روی آن کشیده شده و که باید آن غفلت را بر طرف کرد. اما بیان در جایی است که شیء روشن نیست و باید اثبات و تبیین شود.

«بل الحق هو انه انما صارت هذه المقدمه اصلا موضوعا»

مصنف مطلب جلسه قبل را تکرار می کند.

«هذه المقدمه»: یعنی «ان الخطوط الخارجه من المرکز الی المحیط متساویه».

ترجمه: این مقدمه، اصل موضوع شده «اما نه به خاطر اینکه خود مقدمه مشـکل دارد و احتیاج به بیان دارد بلکه» به خاطر اینکه وجود دایره معلوم نیست و احتیاج به بیان دارد. «اگر دایره را تعریف کردیم و وجودش را هم اثبات کردیم کسـی در این قضیه شک نمی کند و این قضیه برای همه بدیهی می شود» پس اصل موضوع در وجود دایره است نه در تساوی شعاع ها با هم.

ص: ۸۱۷

«لان وجود الدائره غیر بین بنفسه»

زیرا وجود دایره بنفسه بین نبوده و احتیاج به بیان داشته «و اگر بیانش نیاید در این قضیه شک می شود».

«فیحتاج الی بیان فوق البیان الواقع بالفرکار»

احتیاج به بیان پیدا می کند ولی بیانی است فوق بیانی که با پرگار واقع می شود. آن بیانی که با پرگار واقع می شود همانطور که گفتیم تصدیق آور نیست. تصور را تامین می کند بعداً باید فکر کنیم که از این تصور به تصدیق برسیم که پرگار در این فکر کردن و به تصدیق رساندن دخالت نمی کند.

«فان سامح المتعلم صار اصلا موضوعا»

اگر بیان را برای متعلم نیاوردیم او هم از این بیان گذشت و گفت اگر بیان نیاوری مسامحةً قبول می کنم. در این صورت آن مقدمه، اصل موضوع می شود. مذکر آوردن «صار» به اعتبار خبر است که «اصلا موضوع» است و الا به اعتبار اسمش که ضمیرِ راجع به مقدمه است باید مونث آورده شود.

ترجمه: اگر متعلم مسامحه کرد و وجود دایره را بدون اینکه بیان کنیم پذیرفت، این قضیه «ان الخطوط الخارجه من المرکز الی المحیط متساویه» اصل موضوع می شود به خاطر اینکه با پذیرش متعلم همراه شده است.

«بل یجب»

از اینجا دوباره علت ارسطو را بیان می کند.

ادامه اشکال مصنف بر تبیین گروهی از فرق بین اصل موضوع و مصادره که در کلام ارسطو بیان شد./ مبدأ برهان ۹۳/۰۲/۲۴

ص: ۸۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:ادامه اشکال مصنف بر تبیین گروهی از فرق بین اصل موضوع و مصادره که در کلام ارسطو بیان شد./ مبدأ برهان.

«بل یجب ان یفهم ما سمع من المعلم الاول علی ما اعبرعنه»(۱)

بحث در تعریف اصل موضوع و مصادره و فرق این دو داشتیم.

کلامی از ارسطو نقل کردیم بعضی از آن کلام تفاوت بین اصل موضوع و مصادره را اینگونه فهمیدند که اگر قضیه به راحتی و بعد از تامل کوتاه فهمیده شود اصل موضوع می گویند و اگر به سختی و با تامل زیاد فهمیده شود مصادره میگویند. فرق در مصادره و اصل موضوع را در قضیه دیدند. مصنف می فرماید کلامی که از ارسطو شنیده شده باید به همان نحوی تفسیر شود که من تفسیر می کنم یعنی باید گفته شود قضیه «چه در مصادره و چه در اصل موضوع» احتیاج به بیان دارد و معلم، آن قضیه را بیان نکرده است. چه در مصادره و چه در اصل موضوع باشد. ولی در اصل موضوع، متعلّم با خوش بینی کلام معلم را پذیرفته و ظن موافق با ظن معلم دارد اما در مصادره این با خوش بینی وجود ندارد بلکه ظن معلم را انکار می کند یا لا اقل ظن معلم را قبول نمی کند یعنی می گوید ظن ندارم نه ظن موافق با معلم و نه ظن مخالف با معلم.

پس در مصادره و اصل موضوع دو شرکت و یک امتیاز است در اینکه قضیه احتیاج به بیان دارد هر دو مشترکند در اینکه معلم بیان نمی کند هر دو مشترکند. اما در ا ین مساله که ظن موافقِ معلم حاصل است یا نیست اختلاف دارند. که در اصل موضوع ظن موافق با معلم حاصل است و در مصادره ظن موافق با معلم حاصل نیست حال چه ظن مخالف حاصل باشد یا نباشد. به تعبیر دیگر در مصادره امری از جانب قضیه است و امری از جانب معلم است و امری از جانب متعلم است.در اصل موضوع هم این سه امر وجود دارد. امری که از جانب قضیه است عبارتست از اینکه بیان لازم دارد این، مشترک بین مصادره و اصل موضوع است یعنی هر دو عبارتند از قضیه ای که احتیاج به بیان دارند.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۱۵، س۶۱، ط ذوی القربی.

امری که از جانب معلم است ترکِ بیان است. بیانی که لازم بوده انجام نداده است. این امر هم در مصادره و هم در اصل موضوع مشترک است یعنی مصادره و اصل موضوع مشترک اند در اینکه معلم، بیانی را که قضیه لازم داشته نیاورده است.

امر سوم مربوط به متعلم است در امر سوم اصل موضوع با مصادره فرق می کند. در مصادره، متعلم ظن موافق ندارد حال یا اصلا ظن ندارد یا ظن مخالف دارد اما در اصل موضوع متعلم ظن موافق با معلم دارد.

توضیح عبارت

«بل یجب ان یفهم ما سمع من المعلم الاول علی ما اعبر عنه»

«علی ما اعبر عنه» متعلق به «یفهم» است.

واجب است که آنچه از معلم اول شنیده شده است فهمیده شود به آن نحوی که من تعبیر می کنم از آنچه از ارسطو شنیده شده است. مصنف کلمه «سمع» بکار برد. در گذشته هم در صفحه ۱۱۳ سطر ۴ گفت «و اعلم انه لما سمع ما قیل» که کلمه «سمع» بکار برده. شاید نظرش این باشد که چون ارسطو کتاب ننوشته است و درسهای خود را در مجلس القاء می کرده است دیگران می شنیدند و می نوشتند. عادت او این بوده که خلاصه آنچه را که می خواسته در کلاس درس بگوید بر روی کاغذی می نوشته و کاغذ هم حالت باطله داشته است فقط می خواسته یاد آوری باشد زیرا اعتقادش بر این بوده که مطالب بر کتاب نوشته نشود بلکه سینه به سینه منتقل شود تا هر کسی خودش یک کتاب باشد. اشخاص، مطلب را کامل در ذهن داشته باشند اینطور نباشد که بگویند در کتاب وجود دارد و هر وقت خواستیم مراجعه می کنیم. لذا کتاب نمی نوشتند و سعی می کردند مطالب را از خارج برای شاگردان بیان کنند. بعدا که درس تمام می شد این کاغذها را کنار می گذاشته. بعد از مرگش آمدند این کاغذها را بخوانند دیدند قابل فهم نیست چون به صورت خلاصه می نوشته و فقط اشاره می کرده. شاگردان شروع به شرح نوشتن کردند چون در سر درس او بودند دو شاگردش مامور این کار شدند و کلمات او را شرح کردند که اگر آن دو شاگر نبودند کلمات ارسطو به دیگران نمی رسید یکی ثامسطیوس بود و یکی اسکندر افریدوسی بود. همین رفتار را مرحوم علامه نسبت به کشف المراد داشتند. مرحوم خواجه این قدر تجرید الاعتقاد را مختصر نوشته بود که کسی نمی توانست بفهمد که مرحوم خواجه چه فرموده است خود مرحوم علامه حلی هم در ابتدای کشف المراد می گوید با خواجه بودم و عقایدش را می دانستیم و لذا در شرح این کتاب از آن عقایدی که می دانستیم استفاده کردم و الا این کتاب قابل شرح نیست یعنی آنچه را که در ذهن دارم می آورم تا توضیح کلام مرحوم خواجه باشد شاگردان ارسطو هم همینطور بودند و لذا کتاب از ارسطو باقی ماند. اینکه مصنف تعبیر به «سمع» می کند شاید به این جهت باشدکه حرفهای ارسطو شنیده نشده نه اینکه نوشته نشده باشد بلکه بعد از ارسطو حرفهای او را نوشتند یعنی از خود ارسطو فقط شنیدند.

ص: ۸۲۰

در گذشته نوشتن نبوده اگر هم نوشتن بوده مخصوص بوده است مثلا فرض کنید مُوبِدان ایران خیلی از آنها فیلسوف بودند و بعضی معتقد بودند که فلاسفه از ایران به یونان رفته است اما نوشته نمی شد. اگر هم نوشته می شد در همان معبد شان گذاشته می شد و در دسترس نبوده است بعدها بعضی از نقلیات را شیخ اشراق شنیده و حکمت اشراق را نوشته وبه قول خودش مطالب فهلویون را جمع کرده است.

«فکل ما یوخذ و یکلّف قبوله من غیر بیان»

این عبارت توضیح «ما اعبر عنه» است.

هر چیزی «مقدمه و قضیه ای» که از جانب معلم القاء می شود و شاگرد تکلیف می شود که این «ما یوخذ» را بدون بیان قبول کند «یعنی بدون تعریف اگر در تصورات است و بدون اثبات اگر در تصدیقات است»

«و هو محتاج الی بیان»

آن شیئی که اخذ می شود احتیاج به بیان دارد اگر چه بیانش نمی آید.

پس سه قیدبیان می کند:

۱ _ یوخذ من غیر بیان.

۲ _ هو محتاج الی البیان.

۳ _ و یقع لمتعلم ظن بتصدیقه.

«و یقع للمتعلم ظن بتصدیقه»

متعلم گمان به تصدیق دارد یعنی گمان موافق با معلم دارد و با معلم همراه است.

«فهو اصل موضوع بالقیاس الی ذلک المتعلم الذی ظن لا بالقیاس الی غیره»

«فهو» خبر برای «فکل ما یوخذ» است.

ترجمه: آن که به این صورت اخذ شده اصل موضوع است اما نسبت به متعلمی که ظنبه وفاق پیدا کرده اصل موضوع است ممکن است نسبت به غیر متعلم ظن به خلاف پیدا کند و نسبت به آن، مصادره شود.

ص: ۸۲۱

«فاما ان اخذه و هو لا یظن ما یظنه المعلم او یظن خلاف ذلک فهو مصادره»

ضمیر فاعلی «اخذه» به «معلم» و مفعولی به «ما یوخذ و یکلف قبوله و هو محتاج الی بیان» بر می گردد یعنی به دو قید بر می گردد اما قید سوم را با عبارت «و هو لا یظن ما یظنه المعلم» بیان می کند.

تا اینجا بیان اصل موضوع بود اما از اینجا بیان مصادره می کند.

اما اگر معلم اخذ کند آن را و متعلم گمان موافق با معلم ندارد. یعنی اصلا گمانی ندارد یا گمان می کند خلاف آنچه که معلم گفته است. چنین قضیه ای مصادره می شود.

«و المصادره هو ما یقابل ظن المتعلم اما بالسلب بان لا یظن او بالتضاد بان یظن غیره»

«اما بالسلب» مربوط به «مقابله» است و «بان لا یظن» توضیح «بالسلب» است.

مصنف در مورد مصادره توضیح می دهد و می فرماید متعلم با معلم در ظنّی که پیدا میکند مقابله می کند. معلّم، ظن دارد و متعلم مقابله می کند و این مقابله یا به نحو تناقض است «یعنی او ظن دارد و این ظن ندارد» یا به نحو تضاد است «یعنی او ظن به وجود دارد و این، ظن به عدم دارد یا او ظن به حدوث دارد و این ظن به قِدَم دارد» متعلّقِ ظن ها فرق می کند و خود ظن ها امر وجودی اند چون متعلق آنها فرق می کند تضاد دارند.

ص: ۸۲۲

ترجمه: مصادره در جایی است که با ظن متعلم، مقابله دارد یعنی این قضیه مقابل با ظن متعلّم است یا ظن معلّم مقابل با ظن متعلّم است یا مقابله ظن متعلّم به سلب است به اینکه متعلّم اصلاً گمان نکند در حالی که الان گمان دارد. یا مقابله ظن متعلم به تضاد است یعنی معلم غیر از آن چیزی که متعلم گمان کرده گمان کند.

«و ذلک حین یاخذ هذا الذی یحتاج الی بیان اخذا من غیر بیان»

ضمیر «یاخذ» به «معلم» بر می گردد.

اینکه ظن متعلم با ظن معلم، مقابل هم هستند و در نتیجه مصادره درست می شود زمانی است که آن معلم این مطلبی را که احتیاج به بیان دارد اخذ می کند و با اینکه احتیاج به بیان دارد آن را بیان نمی کند در اینصورت مصادره حاصل می شود. پس مصادره در صورتی است که چنین قضیه ای داشته باشیم که احتیاج به بیان داشته باشد ولی معلم، بیان آن را نمی آورد. در چنین قضیه ای اگر ظن بر خلاف بود یا ظن بر وفاق نبود مصادره حاصل است. و اگر ظن بر وفاق بود اصل موضوع است.

«و مما غلّطهم فی امر الاصل الموضوع ما سُمِع انه جعله احد قسمی ما لا وسط له»

ارسطو در تعریف اصل موضوع گفته چیزی است که وسط ندارد و مصادره، حد وسط می خواهد یعنی حد وسط نمی خواهد. در اینصورت کسانی که گفتند اصل موضوع آن است که با اندک تاملی فهمیده شود به این عبارت توجه کردند که ارسطو گفته «حد وسط نمی خواهد» یعنی اگر حد وسط نمی خواهد پس مطلبی آسان است ولی باید مقداری تامل شود.

ص: ۸۲۳

این کلام ارسطو، این گروه را به اشتباه انداخته و فکر کردند که اصل موضوع حد وسط ندارد ولی با بدیهیات فرق دارد زیرا بدیهیات اصلا احتیاج به تامل ندارد اما اصل موضوع نیاز به تامل اندکی دارد و مصادره نیاز به تامل زیاد دارد. پس گمان این گروه از کلام ارسطو حاصل شده است و اینها را به اشتباه انداخته است.

ولی متوجه نشدند که منظور ارسطو چیست؟ ما در دو جا نیاز به حد وسط نداریم:

۱ _ در قضیه ای که بدیهی باشد اصلا نیاز به حد وسط نداریم نه در این علم و نه در علم دیگر نیاز به حد وسط دارد.

۲ _ قضیه ای که در این علم حد وسط نیاز ندارد یعنی در علم دیگر نیاز به بیان دارد. منظور ارسطو از اینکه اصل موضوع نیاز به حد وسط ندارد این است که در این علم نیاز به حد وسط ندارد. کسی که کلام ارسطو را شنیده فکر کرده که ارسطو می خواهد بگوید در هیچ علمی حدوسط نمی خواهد پس بدیهی است اما بدیهی است که مقداری مبهم شده و با اندک تاملی بر طرف می شود لذا جا دارد اسمش را اصل موضوع گذاشت.

اما مراد این نیست بلکه مراد این است که در این علم احتیاج به حد وسط ندارد ولی در علم دیگر احتیاج به حد وسط دارد که در صفحه ۱۱۴ سطر ۴ بیان شد «التی من حقها ان تبین فی صناعه اخری» که حقِ اصل موضوع یا اصول موضوعه این است که در صناعت دیگر بیان شود پس نیاز به حد وسط دارد ولی در صناعت دیگر بیان می شود.

ص: ۸۲۴

ترجمه: از چیزهـایی که این گروه را دربـاره اصل موضوع به غلط انـداخته است آن چیزی است که از ارسـطو شـنیده شـده که ارسـطو قرار داد «ضـمیر ـ انه ـ و ضمیر فاعلی در ـ جعله ـ به ارسطو بر می گردد» اصل موضوع را یکی از دو قسم قضایایی که احتیاج به حد وسط ندارند.

«و حسبوا ان معناه لا وسط له فی نفسه»

این گروه گمان کردند که معنای این جمله ارسـطو این است که قضـیه ای که فی نفسه وسط نمی خواهد یعنی اصلا احتیاج به وسط ندارد. نه فقط در این علم وسط نمی خواهد بلکه فی نفسه به لحاظ ذاتش وسط نمی خواهد.

«و لیس کذلک»

مراد ارسطو از «ما لا وسط» این نیست که «لا وسط له فی العلوم» بلکه مرادش «ما لا وسط له فی هذا العلم» است.

«بل معناه ما لا وسط له فی ذلک العلم»

مراد از «ما» در «ما لا وسط له» اصل موضوع است یعنی اصل موضوع قضـیه ای است که حد وسط برایش در همان علم مربوطه نیست و باید در علم دیگر آن حد وسط را جستجو کرد واصل موضوع را ثابت کرد.

«سواء کان له وسط فی علم آخر او لم یکن و لا فی شیء من العلوم وسط»

چه در علم دیگر حد وسط داشته باشد یا در هیچ یک از علوم برای آن وسطی نباشد.

به این عبارت دقت کنیدکه دوبار نفی را آورده و گفته «او لم یکن و لا فی شـیء» و این درکلمات ابن سـینا زیاد است که نفی را بـا نفی تاکیـد می کنـد یعنی این دو نفی را به منزله اثبـات قرار ندهیـد و نگوییـد نفی در نفی، اثبـات است. زیـادی هم قرار ندهید بلکه تاکید قرار دهید چون دو نفی را که آ ورده بر یکدیگر عطف گرفته است. و نفی را بر نفی وارد نکرده تا نفیِ نفی شود.

ص: ۸۲۵

ترجمه: این قضه ای که به آن برخورد کردیم در این علم وسط ندارد یا اصلا در هیچ یک از علوم «نه در این علم و نه در جای دیگر» وسط ندارد.

در اینجا یک سوال مطرح می شود و آن این است:

سوال: آن که اصلا وسط ندارد اصل موضوع نیست بلکه بدیهی است مصنف الان دو گونه اصل موضوع درست کرد:

۱ _ در این علم وسط ندارد و در علم دیگر وسط دارد. که این، اصل موضوع رایج است.

۲ _ در هیچ علمی حد وسط ندارد. این که در هیچ علمی وسط ندارد بدیهی است نه اصل موضوع. اگر این اشکال را به مصنف کنید اینگونه جواب می دهد:

جواب: بدیهی نسبت به بعضی، اصل موضوع می شود و ما این را در صفحه ۱۱۱ سطر ۱۵ بیان کردیم « ربما قصر المتعلم عن تصور الاولیات فی العقل اولیه فتصیر الاولیات بالقیاس الیه اوضاعا»

اولیات از قویترین بدیهیات است. پس اصل موضوع می تواند بدیهی باشد به شرطی که متعلّم آن را به طور صحیح نیافته باشد و محتاج به بیان باشد ولی به خاطر حسن ظنش پذیرفته باشد باز هم اصل موضوع است. پس اینگونه نیست که آنچه که احتیاج به وسط ندارد به طور مطلق اسم آن را اصل موضوع قرار دهیم بلکه آن که احتیاج به وسط ندارد ولی برای متعلم مبهم مانده و فکر می کند که احتیاج به بیان دارد ولی ما بیان بر آن اقامه نمی کنیم اینچنین بدیهی، اصل موضوع است. پس اصل موضوع به دو صورت شد:

۱ _ در اینجا حد وسط ندارد اما در علوم دیگر حد وسط دارد.

۲ _ در هیچ جا حد وسط ندارد ولی برای این متعلم مشکل شده و منتظر بیانش بوده و بیانش نیامده است و با حُسن ظن پذیرفته است. پس روشن شد که عبارت مصنف در اینجا مشکلی ندارد.

نکته: حد وسط در تصدیقات روشن است آن چیزی که با اصغر و اکبر مرتبط است را حد وسط می گویند که وسیله اثبات نتیجه است یعنی وسیله اثبات اکبر برای اصغر است. ولی یک معنای لغوی برای حد وسط داریم. مصنف تعبیر به «حد وسط» نمی کند بلکه تعبیر به «وسط» می کند و وسط به معنای واسطه است. در باب تصور برای رسیدن به مجهول، واسطه لازم است که آن معلومات، حد وسط هستند پس وسط اختصاص به باب تصدیق ندارد بلکه حد وسط، رایج است که در تصدیقات گفته شود ولی اگر کلمه «حد» را از لفظ «حد وسط» بر دارید و تعبیر به «وسط» کنید عام است یعنی هر چیزی که بتواند واسطه رسیدن من به مجهول شود را حد وسط می گویند.

در باب تعریفات، جنس و فصل، وسط می شوند. در باب تصدیقات و استدلالات آن حد وسطی که رابط بین اصغر و اکبر است حد وسط می شود. پس کلام مصنف در باب تصور و تصدیق هر دو صحیح است.

«و اعلم ان المقدمات البرهانیه»

در اینجا مصنف دو مطلب را ذکر می کند.

ص: ۸۲۷

۱ ــ مقدمات برهانی چه شرایطی دارند و چه چیز هستند.

۲ ــ فرق بین مقدماتی که برهانی نشان داده شدند ولی برهانی نیستند که اسم آن را مغالطه می گذاریم با مقدماتی که مغالطه جدلی هستند چیست؟ خلاصه اینکه مقدماتی که مغالطه برهانی اند با مقدماتی که مغالطه جدلی اند چه فرقی دارند. پس یک بیان برای این است که مقدمات برهانیه چه شرائطی دارد که اگر آن شرائط رعایت نشود مغالطه برهانی درست می شود نه برهان. بحث دیگر این است که مغالطه برهانی با مغالطه جدلی چه فرقی دارد.

بیان نکته ای در مورد برهان ۲ ــ فرق مغالطه برهانیه و مغالطه جدلیه ۹۳/۰۲/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ ــ بیان نکته ای در مورد برهان ۲ ــ فرق مغالطه برهانیه و مغالطه جدلیه.

«و اعلم ان المقدمات البرهانیه التی علی مطالب ضروریه انما هی فی مواد واجبه ضروریه»(۱)

در این قسمت مصنف به نکته ای اشاره می کند که در برهان باید رعایت شود و به مناسبت این نکته وارد بحث در مغالطه می شود و در وقتی که می خواهد در مغالطه بحث کند می گوید مراد، مغالطه ی برهانی است. شنونده فکر می کند که پس دو گونه مغالطه داریم سپس مصنف توضیح می دهد که بله دو گونه مغالطه داریم:

۱ ــ مغالطه در باب برهان.

۲ ــ مغالطه در باب جدل.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۱۶، س۴، ط ذوی القربی.

سپس فرق بین اینها را بیان می کند.

بیان نکته در مورد برهان: مطلوب ما در برهان «یعنی آن نتیجه ای که میخ واهیم بگیریم» گاهی ضروریه است و گاهی ممکنه است.

اگر مطلوب ما، ضروریه باشد مقدماتی که برای رسیدن به این مطلوب تنظیم می کنیم همگی باید ضروریه باشند چون مقدمات غیر ضروری نمی توانند ما را به مطلوب ضروری برسانند پس همه مقدمات در فرضی که مطلوب، ضروری است باید ضروری باشد. اما اگر نتیجه و مطلوبی که می گیریم ممکنه باشد قیاسی که تشکیل می شود «یعنی مقدماتی که آورده می شود» ممکنه است. این، یک نکته ای است که در قیاسی که برهانی است باید حالِ مطلوب ملاحظه شود اگر حالی که در مطلوب وجود دارد، ضرورت است مقدمتین باید حال ضرورت داشته باشند و اگر حالی که در مطلوب وجود دارد، امکان

است مقـدمتین بایـد ممکنه باشـند. این نکته را بعضـی توجه ندارنـد و فکر می کننـد که مقـدمات برهان همیشه بایـد ضـروری باشـند. می گوینـد یکی از شـرائط برهان، کلی بودن مقدماتش است و یکی هم ضـروری بودن است. ضـروری بودن را شـرطِ مطلق برای برهـان می داننـد در حـالی که شـرط مطلق برای برهـان نیست بلکه شـرط برای برهـان است اگر مطلوب در برهان، ضروری باشد. اما اگر مطلوب در برهان، امکان باشد احتیاجی نیست که مقدمه، ضروری باشد مقدمه باید ممکنه باشد.

این مطلب را مصـنف در اینجـا بیـان می کنـد. مرحوم خواجه هم در کتـاب اشارات، اشاره می کنـد و به این تفصـیل بیان نمی کند. در اشاره ای که مرحوم خواجه می کند مشخص می کند در جایی که مطلوبِ ما ممکن است مقدمات برهانی هم ممکن هستند.

بحث در جایی است که مطلوب، ضروری است و باید مقدمات ضروری باشند. مصنف می فرماید مقدمه باید و اجبه و ضروریه باشد.

وقتی گفته می شود مقدمه، واجب باشد دو معنا می توان از آن اراده کرد:

۱ ــ قبولش واجب است.

۲ ــ محمولش برای موضوعش واجب باشد.

اینکه مقدمه برهان باید قبولش واجب «واجب قبولها» باشد را قبلا توضیح دادیم و اینجا نمی خواهیم آن را مطرح کنیم. مقدمه برهان یا بدیهی است که واجب القبول است یا نظری است که اثبات شده، در این صورت باز هم واجب القبول است. این مطلب مفروغ عنه است و قبلاـ ما شرطش را کردیم و اینجا نمی خواهیم اثباتش کنیم اینجا می خواهیم بگوییم اگر گفته می شود «مقدمه، واجب است» یعنی محمولش برای موضوعش واجب است یعنی ضرورت دارد پس واجبه با ضروریه یک چیز است. مصنف دو صفت آورده ولی یکی مبیّن صفت دیگر است مصنف تعبیر به «واجبه ضروریه» کرده که واجب با ضروری هر دو به یک معنا هستند چون وقتی محمول برای موضوع، واجب بود وجوب، همان ضرورت است قهراً محمول برای موضوع، ضرورت خواهد داشت.

این، شرط برهان است که گفته شد.

سپس مصنف می فرماید مغالطات برهانی بر خلاف این هستند مقدمات مغالطات برهانی، ممتنعه ضروریه هستند. اما مقدمات برهان، واجبه ضروریه هستند «البته به این شرط که مطلوبش، ضروری باشد» در مقابل «واجبه»، «ممتنعه» آمده، «واجبه» به این معنا بود که محمول برای موضوع واجب باشد. ممتنعه به این معنا بود که محمول برای موضوع ممتنع باشد. اما گفت هم مقدمات برهان ضروری است هم مقدمات مغالطات برهانیه را می گوید ضروری است. مغالطه برهانیه، مقابل برهان است. در برهان، قید «وجوب» آورده می شود و در مغالطه برهانیه، مقابل «وجوب» یعنی «امتناع» آورده می شود. اما در قید «ضروریه»، مقابله رعایت نشده است. مصنف در برهان، قید «ضروریه» آورده و در مغالطه برهانیه هم، قید ضروریه آورده است. هم مغالطه بودن قرینه می شود هم کلمه «ممتنعه» که در بحث مغالطه آمده قرینه می شود که مراد از ضرورت در مغالطه، ضروره العدم است و مراد از ضرورت در برهان، ضروره الوجود است. در اینصورت منافاتی نیست و مقابله بین برهان و مغالطه برهانیه درست می شود. در برهان می گوییم محمول برای موضوع، ضرورتِ وجود دارد. ضرورت وجود همان وجوب است. در مغالطه می گوییم محمول برای موضوع، ضرورت عدم است. ضرورت عدم همان امتناع است.

ص: ۸۳۰

پس عبارت مصنف صحیح است ولی ضرورت را در برهان، ضروره الوجود قرار دهید و در مغالطه، ضروره العدم قرار دهید عبارت مصنف اینگونه بود که مغالطات برهانیه اینچنین انـد حال به نظر شـخص می رسد که قید «برهانیه» احترازی است گویا دو گونه مغالطه وجود دارد:

۱ _ مغالطه برهانی

۲ _ مغالطه غیر برهانی «یعنی جدلی».

مصنف جواب می دهد که بله دو گونه مغالطه است.

سپس شروع به فرق این دو می کند.

توضیح عبارت

«و اعلم ان المقدمات البرهانیه التی علی مطالب ضروریه انما هی فی مواد واجبه ضروریه»

بـدان که مقدمات برهانیه آن مقدماتی که تنظیم و اقامه می شوند بر مطالب ضـروریه «مراد از مطالب، مطلوب و نتیجه است» و این مقـدمات منحصراً بایـد در موادی باشـند که آن مواد، واجب و ضـروری انـد. مواد برهـان، قضایـای برهـان است که همان صغری و کبری است.

نظمی که این صـغری و کبری به خودشان می گیرند. به آن، صورت قیاس گفته می شود. مثلا صورت قیاس این است که اوّل صغری باشـد بعـداً کبری باشـد. و مثلاً حد وسط اگر در فلان جا باشد شـکل اول یا شـکل دوم می شود. این مطالب که تنظیم مقـدمات است را صورت قیـاس می گوینـد. امـا خود دو مقـدمه، مـاده قیـاس است. وقـتی مصـنف می فرمایـد «فی مواد واجبه ضروریه» منظورش این است که مقدمات باید واجب و ضروری باشند چون مقدمات، مواد هستند. تنظیم و شکل را فعلا کاری ندارد خود ماده را کار دارد یعنی آن قضـیه باید ضـروری باشد. البته شرائط دیگر هم لازم است که فعلا به آنها کاری نداریم. چون در برهان، هم شـرط صورت وجود دارد هم شـرط ماده وجود دارد بحث ما الان در شـرط صورت نیست بلکه شرط ماده را مطرح می کند.

«و المغالطات البرهانیه فی امثالها هی فی مواد ممتنعه ضروریه»

ضمیر «امثالها» به «مطالب ضروریه» بر می گردد.

اگر در مغالطه وانمود شود که نتیجه، ضروری است «در مغالطه، نتیجه باطل است اما شخصی که مغالطه می کند اینطور نشان می دهد که نتیجه، ضروری است» باید مقدماتِ چنین مغالطه ای، ممتنعِ ضروریه باشد اما اگر مطلوبی که در مغالطه نشان می دهد ممکنه نشان دهد مقدماتی که در مغالطه بکار می روند ممکنه هستند، یعنی همان حالتی که برهان است در مغالطه هم اجرا می کند. در برهان گفته شد اگر نتیجه واجب است مقدمتین هم باید واجب باشند و اگر نتیجه ممکن است مقدمتین هم ممکن هستند. حال مغالطه برهانیه هم به این صورت نشان داده می شود که برهان است پس باید همین وضع برهان در آن اِعمال شود. بنابراین اگر شخصِ مغالِط، مطلوبش را به صورت واجب نشان می دهد مقدمتین را هم باید واجب بیاورد و اگر مطلوبش را به صورت ممکن نشان می دهد مقدمتین را هم باید ممکن بیاورد.

مصنف می فرماید «والمغالطات البرهانیه فی امثالها» یعنی مغالطات برهانی در امثال چنین مطالبی که مطالب ضروری هستند «البته در برهان ضروری هستند اما در مغالطه، ضروری نشان داده می شوند»

ترجمه: مغالطات برهانی در موادی واقع اند که ممتنع ضروریه باشد «مثلا فرض کنید در ماده، حجر را بر انسان حمل کند. البته حمل حجر بر انسان چون قضیه شناخته شده ای می باشد مغالطه اش به زودی روشن می شود ما به عنوان نمونه مثال گفتیم. این حجر که محمول است برای انسان که موضوع است امتناع یا ضروره العدم دارد. اینچنین مقدمه ای را باید مقدمه مغالطه قرار دهد.

ص: ۸۳۲

«و اعنی بالمغالطات البرهانیه ما یشبه البرهان و لیس برهانا»

مصنف می گوید مراد من از مغالطات برهانیه، قیاسی است که شبیه برهان است در حالی که برهان نیست یعنی وانمود می شود که شبیه برهان است ولی وقتی آن را بشکافید می بینید مغالطه است.

«فان من المغالطات مغالطات جدلیه غیر برهانیه»

«من» تبعیضیه است.

سوال می کنیم که چگونه شما قید «مغالطات برهانیه» آوردید یعنی از لفظ «برهانیه» استفاده کردید. یعنی وقتی بحث مغالطه را مطرح می کنید قید «برهان» می آورید؟ مصنف با این عبارت جواب می دهند که بعضی از مغالطات، مغالطات جدلی هستند و برهانی نیستند.

صفحه ۱۱۶ سطر ۶ قوله «و الفرق»

از اینجا شروع به فرق مغالطات جدلی و مغالطات برهانیه می کند و تا آخر فصل هم همین فرق را می گوید.

بیان اجمالی فرق بین مغالطات برهانی و مغالطات جدلی: برهان از مقدمات حقّه تشکیل می شود فعلا به شرایط برهان کاری نداریم که باید کلی باشد، ضروری باشد و در یک جا باید ممکنه باشد. به طوری کلی می گوییم برهان از مقدمات حقه تشکیل می شود. مراد از «حقه»، مطابق با واقع و صادق است. حق با صادق فرقی ندارد جز به اعتبار لذا اگر تعبیر به مقدمات حقه یا مقدمات صادقه کنی فرقی ندارد. زیرا مراد مقدمات مطابق با واقع است.

اما جدل از مقدمات مشهوره تشکیل می شود، به حق بودن مقدمات کاری نند اریم گاهی ممکن است باطل و خلاف واقع باشد ولی چون مشهور است در جدل بکار می رود و جدل، جدل صحیحی است و باطل نیست چون قانون جدل این است که از مشهورات استفاده کند و به حق، کاری ندارد یعنی مقدمات، مشهور باشند و شنیع «شنیع یعنی شاذ، و در مقابل مشهور بکار می رود» نباشند.

مغالطه اگر برهانیه باشد شبیه برهان است. و اگر جدلیه باشد شبیه جدل است. در برهان از حق استفاده می شود. در مغالطه برهانیه از قضایایی استفاده می کنیم که حق، نشان داده می شوند ولی حق نیستند. در جدل از مشهور استفاده می شد در مغالطه جدلیه از مقدماتی استفاده می کنیم که مشهور، نشان داده می شوند ولی مشهور نیستند ممکن است در مغالطه جدلیه از قضیه ای که حق است استفاده شود که قضیه حق جا دارد در برهان بکار رود اما اگر در مغالطه جدلیه بکار رود این مغالطه جدلیه، باطل است با اینکه از قضیه حق استفاده کرده چون این مغالطه، مغالطه جدلیه است یعنی چیزی را که مشهور نیست مشهور نشان داده و این، مغالطه است ولو چیزی که مشهور نیست و مشهور نشان داده شده حق هم باشد باز هم می گوییم مغالطه است.

بله اگر مغالطه در باب برهان بود و از حق استفاده می کرد مغالطه نبود اما چون مغالطه در باب جدل است باید از مشهور استفاده کند و اگر از غیر مشهو استفاده کند مغالطه می شود و لو آن غیر مشهور، حق باشد پس توجه کنید برهان، دائر مدارِ مقدماتِ حق است و جدل دائر مدار مقدمات مشهور است.

چیزی که نموده شود که حق است و حق نیست را مغالطه برهانیه می گویند و چیزی که نموده شود که مشهور است و مشهور نیست را مغالطه جدلیه می گویند.

ص: ۸۳۴

در مغـالطه برهـانیه اگر از مشـهور اسـتفاده شود یا اسـتفاده نشود مهم نیست. در مغالطه برهانیه از باطل اسـتفاده می شو د و حق نشان داده می شود چون در مغالطه برهانیه، شـهرت دخالت نـدارد همانطور که در خود برهان دخالت نداشت. در جدل گفتیم اگر از حق اسـتفاده کنیـد و از مشـهور اسـتفاده نکنیـد اما مشـهور نشان دهید مغالطه جدلیه می گویند و لو حق است اما باز هم مغالطه است.

تا اینجا فرق بین مغالطه برهانیه و مغالطه جدلیه روشن شد.

مغـالطه در بـاب برهـان را گـاهی به طور مطلق، مغـالطه می گوینـد و قیـدی نمی آورنـد و مغالطه در باب جـدل را مشاغبه می گویند مشاغبه همان مغالطه جدلیه است.

توضیح عبارت

«والفرق بینهما ان مقدمه المغالطه البرهانیه تشبه بالاولیه و تکون من امور ضروریه»

تمام فرق با عبارت «ان المقدمه المغالطه البرهانیه تشبه بالاولیه» و با عبارت «اما المقدمه المغالطیه الجدلیه فانها تشبه بالمشهوره» که در سطر ۱۲ آمده بیان می شود و بقیه آن توضیح است.

فرق بین مغالطه برهانیه و مغالطه جدلیه این است که در مقدمه مغالطه برهانیه دو قید می آورد:

۱ ـ شبیه به اولیات باشـد. «اولیات یکی از اقسام بدیهیات است که از اقسام دیگر بدیهیات، بدیهی تر است». اولیات عبارتند از قضایایی که تصور موضوع و تصور محمول در تصدیقشان کافی است و مخالفت و انکار نم یکند.

۲ ـ از امور ضـروری هستند. در این قید دوم استثنا می کند. ابتدا گفت اگر مغالطه برهانیه، مطلوبش ضروری باشد مقدماتش، ممتنِع ضـروری است با آن قید «ضروری» همه چیز را در قبل فهماند اما در اینجا دوباره این مطلب را با تفصیل بیشتر تکرار می کنـد و می گویـد این ضـروری بـودن مقـدمات مغـالطه در صورتی لازم است که مطلوب مغـالطه هم ضـروری باشـد امـا اگر مطلوب، امکانی است قضایای تشکیل دهنده مغالطه هم باید امکانی باشد. یعنی همان توضیحی که در برهان گفته شد که اگر مطلوب، ضـروری بود مقـدمتین هم بایـد ضـروری باشـد اما اگر مطلوب، ممکنه بود مقدمتین هم باید ممکنه باشد در اینجا هم همینطـور است که در صـورتی ضـروری بودن مقـدمه ی مغـالطه را شـرط می کنیم که مطلوب مـا هم ضـروری باشـد امـا اگر مطلوب، ممکن باشد شرط ضروری بودن برای مقدمات مغالطه نداریم.

ص: ۸۳۵

ترجمه: فرق بین این دو این است که مقدمه مغالطه برهانیه اولاً شبیه مقدمات اولیه است «که بدیهیات اند» ثانیا از امور ضروریه هستند.

«الا ان یکون المطلوب امرا ممکنا فیکون القیاس علیه من الممکنات»

مراد از «المطلوب»، مطلوب به مغالطه است.

این عبارت، استثنا از «تکون من امور ضروریه» است استثنا از «تشبیه بالاولیه» نیست چون مقدمه مغالطه همیشه باید شبیه اولیات باشد.

ترجمه: مگر اینه مطلوب به مغالطه، امر ممکنی باشد که در اینصورت قیاسی که بر این مطلوب اقامه می کنیم از ممکنات تشکیل می شود «یعنی از قضایای ممکنه تشکیل می شود».

نکته خارج از درس: اگر موضوع را بما هو موضوع تصور کنید و محمول را بما هو محمول تصور کنید نسبت، قهراً تصور شده و فرق بین قول قدما و متاخرین نیست. لازم نیست تصور را شرط کرد ما موضوع را به عنوان اینکه یک کلمه است تصور نمی کنیم همینطور محمول را به عنوان اینکه یک کلمه است که جدای از موضوع است تصور نمی کنیم محمول بماهو محمول و موضوع بما هو موضوع را تصور می کنیم نسبت، قهراً تصور می شود. گاهی تصریح می کنید که نسبت هم تصور شود. لذا کسی که می گوید نسبت را هم تصور کن توضیح واضحات می شود و الا مگر می شود نسبت را تصور کرد و بعداً تصدیق کنید. بلکه نسبت را تصدیق می کنید.

پس چه بگوییم اولیات عبارتند از آن که تصور موضوع و محمول و نسبت، مستلزم تصدیق به نسبت است چه بگوییم تصور موضوع و محمول مستلزم تصدیق به نسبت است لذا اختلافی بین کلام قدما و متاخرین نیست.

ص: ۸۳۶

ترجمه: مغـالطه از امـور ضـروری درست می شود الاـ اینکه مطلوب در مغـالطه امر ممکن باشـد که در اینصورت قیاسـی که بر چنین مطلوبی اقامه می شود از ممکنات تشکیل می شود.

«و اما القیاس علی ما لیس منها فانما یکون من ضروریات»

«ما» کنایه از مطلوب است.

قیاس بر مطلوبی که از ممکنات نیست این قیاس از ضـروریات است مصنف تعبیر به «قیاس» می کند نه «برهان» چون بحثش در مغالطه است زیرا مغالطه، قیاس است اما برهان نیست.

ترجمه: قیاسی که بر مطلوبی اقامه می شود که آن مطلوب از ممکنات نیست بلکه از ضروریات است چنین قیاسی منحصراً باید از ضروریات تشکیل شود.

«و مقابلاتها مقابلات الضروریه»

این عبارت را می توان مرتبط به قسـمت اخیر کرد و می توان مربوط به برهان کرد و از بحث مغالطه بیرون بیایید اما اگر مرتبط به قسـمت اخیر باشد اینگونه توضیح داده می شود که بحث در مغالطه است ولی ما مقابلات آن مقدمات برهانی را می گوییم. مقابلات آن مقـدمات برهانی، مقابلات ضـروریه است. چون بیان کردیم که در مغالطه، ما مقابل برهان را داریم ولو آن مقابل را شبیه قرار می دهیم ولی شبیه نیست بلکه مقابل است.

پس در مغالطه، مقابلات آن ضروریات را می آوریم.

ترجمه: و مقابلات این ضروریات، مقابلاتی هستند که خودشان ضروری هستند.

«مقابلاتهـا» به صورت مضـاف و مضاف الیه است ولی «مقابلات الضـروریه» مضاف و مضاف الیه نیست یعنی شـما در مغالطه، مقابل مقـدمه ای که در برهان داریـد می آوریـد. مقدمه برهانِ شـما، ضـروریه است پس در مغالطه، مقابل این ضـروریه را می آورید و مقابل این ضـروریه، خودش ضـروریه است. پس شما در مغالطه، مقدمات مقابل برهان را می آورید که این مقدمات، خودشان ضروری اند ولی ضروری به همان معنایی که گفتیم یعنی ضروره العدم است.

ص: ۸۳۷

نکته: مقابل ضروری، ضروری می شود چون مقابل ضروری دو گونه است:

۱ ـ یکبار مقابل ضرورت این ضروری، مقدمه ای می آوریم مثلا این مقدمه، مقید به ضرورت شده شما در مقابل ضرورت این مقدمه، مقدمه ای می آورید. اگر بخواهید در مقابل ضرورت، مقدمه بیاورید امکان می آید. چون مقابل ضرورت، امکان است و مقدمه را باید ممکنه قرار بدهید. مقدمه ممکنه با مقدمه ضروریه ممکن است فرق نکند و فرق آن فقط در جهت باشد یعنی امکان در مقابل ضرورتِ آن قضیه است.

۲ ـ یکبار مقابلِ «کل مقدمه ضروریه»، مقدمه ای می آوریم. مقابل مقدمه ضروریه، باید ضروریه شود ولی آن، حق است و این، باطل است.

در مقدمه برهان، مقدمه ای است که ضروری می باشد و حق است اما در مغالطه، مقدمه ای است که ضروری می باشد و باطل است.

مقابله در بطلان و حق است و مقابله در ضرورت نیست چون هر دو ضروری هستند مراد مصنف در اینجا قسم دوم است. می گویند مقابل ضرورتش مقدمه ای بیاور که امکان شود بلکه می گوید مقابل خودش که ضروری است یک ضروری دیگر بیاور. یعنی هر دو ضروری اند ولی یکی حق است و یکی باطل است.

«فلذلک توجد کلیه کاذبه فی الکل کبری و صغری»

«فلذلک»: چون در مغالطه، مقابله است اگر در برهان، حق داریم در مغالطه، باطل داریم. اگر برهان صادق داریم در مغالطه، کاذب داریم لذا ممکن است در مغالطه، قضیه ای بیاورید که کاذب فی الکل باشد یعنی یک موجب کلیه بیاورید که در تمام افرادش کاذب باشد چون موجبه کلیه می تواند کاذب باشد در صورتی که موجبه جزئیه آن صادق باشد ولی خود موجبه کلیه صادق نمی شود و می تواند کاذب باشد در صورتی که هیچ چیز از آن صادق نباشد مثلا بگویید «کل انسان حجر» موجبه کلیه ای است که تمام آن کاذب است اما یکبار می گویید « کل انسان کاتب بالفعل» موجبه کلیه ای است که بعض آن کاذب است چون در افرادی که مشغول نوشتن هستند صادق است پس قضیه کلیه گاهی کاذب فی البعض است و گاهی کاذب فی الکل است مصنف می فرماید وقتی که مغالطه می تواند مقابل با برهان باشد اگر قضیه برهانی، صادق فی الکل است در مغالطه می تواند کاذب فی الکل باشد اگر چه می تواند کاذب فی البعض هم باشد.

ص: ۸۳۸

ترجمه: به خاطر مقابله ای که مغالطه با برهان دارد می یابی مقدمه مغالطه ای را که کاذب در کل افراد است. و هم می تو اند صغری باشد و می تواند کبری باشد «یعنی ممکن است صغری، چنین کاذبی باشد و ممکن است کبری، چنین کاذبی باشد.»

«و ینتج منها نتایج کاذبه فی الکل اذا اخذت کبری»

نتایجی که کاذب فی الکل هستند نتیجه گرفته می شود اما به شرطی که آن کلیه کاذبه ی فی الکل، کبری باشد در این صورت نتیجه هم کاذبه ی فی الکل می شود اما اگر کبری صادق باشد و صغری کاذب فی الکل باشد نتیجه می تواند کاذب فی الکل نباشد. در جایی که کبری کاذب فی الکل است نتیجه را هم کاذب فی الکل می کند چون کبری می آید و تمام افرادی را که در صغری است در نتیجه می آورد وقتی خود کبری کاذب شد تمام افرادی را که در نتیجه آورده کاذب می شود.

«و تکون المقدمه منها مضادهٌ للمقدمه البرهانیه»

مقدمه مغالطه مضاد با مقدمه برهانیه است.

دقت شود که نگفته «مقدمه المغالطیه» بلکه با الف و لام آورده و ناچار شده بعد از «منها» بیاورد و بگوید «المقدمه منها». یعنی مقدمه ی مغالطه، مقدمه مغالطه مضاد با مقدمه برهانیه است و نتیجه ای که از مغالطه گرفته می شود مضاذ با نتیجه برهانیه است زمانی که مغالطه به این صورت «یعنی صورت برهان» اخذ شود «اما اگر مغالطه به صورت جدل باشد چیز دیگر است در صورت جدل گفته می شود که ممکن است مقدمه، مشهور نباشد و نتیجه هم مشهور نباشد در مغالطه برهانی به مشهور کاری نداریم می گوییم مقدمه، کاذب است نتیجه هم کاذب فی الکل است که بحث در کذب و صدق است نه اینکه بحث در شهرت و عدم شهرت باشد.

ص: ۸۳۹

ادامه فرق بین مغالطه جدلی و مغالطه برهانی ۹۳/۰۲/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه فرق بین مغالطه جدلی و مغالطه برهانی.

«فلذلک توجد کلیه کاذبه فی الکل کبری و صغری»(۱)

بحث در مقدمات برهانی داشتیم و به مناسبت وارد بحث در مقدمات مغالطه برهانی شدیم و گفتیم مقدمات برهانی باید ضروری باشند اگر نتیجه برهان ضروری است. حال می گوییم اگر مغالطه هم طوری بود که نتیجه را ضروری قرار داده بود مقدمات در مغالطه هم ضروری خواهند بود ولی مقدماتی که غلط هستند. مقابل مقدمه ضروری در برهان، در مغالطه برهانی داریم قضیه ضروری در برهان، حق و ضروری است اما قضیه در مغالطه برهانی، کاذب و ضروری است. مقابل بودن این دو قضیه در ضرورت نیست. در حق و باطل بودنشان است یکی، حق است و یکی مقابل حق یعنی باطل است نه اینکه یکی ضروری باشد و دیگری مقابل ضروری یعنی ممکن باشد.

سپس می فرماید «فلذلک» یعنی چون مقدمات مغالطه برهانی، مقابله با مقدمات برهانی دارند در مغالطه قضایای کلی پیدا می کنید که این قضایای کلی، در کل افراد، کاذب است.

مصنف می گوید ممکن است قضایایی انتخاب کنید که کلیه باشند چه صغری چه کبری باشد ولی نتیجه کاذب بگیرید که نتیجه در کل افرادش کاذب است. این وقتی اتفاق می افتد که کاذب، کبری قرار داده شود. عبارت مصنف را اگر بخواهیم به خوبی توضیح بدهیم اینگونه گفته می شود: یکبار فرض می کنیم صغری و کبری هر دو کاذبند. یکبار فرض می کنیم که کبری کاذب است و صغری صادق است دراین دو مورد، مصنف می گوید نتیجه، کاذب خواهد بود فی الکل، چون کبری کاذب است. اما در جایی که صغری کاذب باشد و کبری صادق باشد مصنف نتیجه را کاذب فی الکل قرار نمی دهد لذا باید سه مثال بزنیم که در یک مثال صغری و کبری کاذب و کلی باشد و در یک مثال کبری کاذب باشد و دریک مثال صغری کاذب باشد.

ص: ۸۴۰

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۱۶، س۹، ط ذوی القربی.

مثال اول درجایی که صغری کاذب است و کبری، حق است:

صغری «کل انسان حجر»

کبری: «و کل حجر حادث»

نتیجه «کل انسان حادث» نتیجه در این صورت کاذب نیست.

مثال دوم در جایی که کبری کاذب باشد و صغری صادق باشد:

صغری: «کل انسان ناطق»

کبری «کل ناطق حجر»

نتیجه: «کل انسان حجر» نتیجه، کاذب فی الکل است یعنی در کل افراد انسان این نتیجه کاذب است مثال سوم در جایی که کبری کاذب باشد و صغری هم کاذب باشد:

صغری «کل انسان حجر»

کبری: «و کل حجر شجر»

نتیجه «کل انسان شجر» این نتیجه هم کاذب فی الکل است.

پس در صورتی که کبری، کاذب باشد نتیجه، کاذب فی الکل می شود چه صغری کاذب باشد چه نباشد. اما اگر صغری، کاذب بود و کبری صادق بود نتیجه، کاذب فی الکل نمی شود و گاهی صادق می شود گاهی هم اتفاق می افتد که مغالطه است ولی کذبش روشن نیست باید با توجه به شرائط کذبش راروشن کرد.

نکته: ما خواستیم مثال بزنیم و الا در قضایا باید تمام شرائط قیاس حفظ شود. در اینجا ماده کاذب است. اگر صورت کاذب باشد مسلماً به نتیجه فاسد می رسید یا به عبارت دقیق تر اصلا نتیجه نخواهید گرفت.

اگر نتیجه گرفته شود نتیجه آن، تخیلی است. الان بحث ما در جایی است که ماده کاذب باشد. و ما ماده را مقابل می کنیم. ماده را باید مضادّ با ماده برهان قرار دهید یعنی ماده برهان وضد آن را بیاورید. در این مثالهایی که زده شد چنین کاری شد. فقط خواستیم توضیح بدهیم که اگر کاذب باشد به چه صورت می شود؟ و الا اگر بخواهید حرف مصنف را به طور صحیح تبیین کنید باید مقدمه برهانی را بیاورید ضدش را هم که مقدمه مغالطی است آورده شود تا معلوم گردد حرف مصنف صحیح است. ما الان به مقدمه برهان کاری نداشتم ما ابتدا به سراغ مغالطه رفتیم و سه مثال زدیم. این توضیحات برای کلام مصنف کافی نیست باید برهان آورده شود و سپس مغالطه ی آن، ضد قرار داده شود مثلا گفته شود «کل موجود فی العالم الجسمانی متغیر» و «کل متغیر حادث». تعبیر به «العالم متغیر» نکردیم تا موجبه، کلیه باشد. نتیجه: «کل موجود فی العالم الجسمانی حادث»، «ما به مجردات کاری نداریم چون آن متغیر نیستند و این دلیل، شامل آنها نمی شود. اگر این قضیه بخواهد به صورت مغالطه شود به اینصورت است که ضد آن آورده شود «کل موجود فی العالم الجسمانی متغیر» که این قضیه صادق است. و «کل متغیر قدیم» این قضیه ضد قضیه قبلی است. نتیجه «کل موجود فی العالم الجسمانی قدیم» که باطل است.

اما اگر صغری ضد شود و باطل باشد صغری:«کل موجود فی العالم الجسمانی ساکن» کبری: «و کل ساکن حادث» صغری کاذب است چون هر موجود در عالم جسمانی ساکن نیست بلکه بعضی متحرک و بعضی ساکن است اما کبری صحیح است. «بین ساکن و ثابت فرق است چون ثابت شامل مجردات می شود اما مجردات تامل نمی شود. بلکه شامل مادیات می شود. لذا اگر گفته شود «کل ساکن حادث» صحیح است چون مادیات گفته شد. نتیجه: «کل موجود جسمانی حادث» که این نتیجه صحیح است.

توضیح عبارت

«فلذلک»

چون مقدمه مغالطه، مقابل مقدمه برهانی است.

«توجد کلیه کاذبه فی الکل کبری و صغری و ینتج منها نتانج کاذبه فی الکل اذا اخذت کبری»

مقدمه ای که کلیه باشد و درکل افرادش کاذب باشد یافت می شود چه صغری و چه کبری باشد و نتیجه می دهد نتیجه کاذب فی الکل اگر آن مقدمه مغالطه ای کبری باشد.

«و تکون المقدمه منها مضاده للمقدمه برهانیه و النتیجه منها مضاده للنتیجه البرهانیه اذا اخذت علی هذه الصوره»

ضمیر «منها» به «مغالطه» بر می گردد.

مقدمه ای از مقدمات مغالطه مضاد می شود با مقدمات برهانی.

و نتیجه ای هم که از مغالطه گرفته می شود مضاد با نتیجه برهانی می شود زمانی که این مغالطه بر این صورت و قالب برهان باشد «نه بر صورت جدل»

صفحه ۱۱۶ سطر ۱۲ قوله و اما المقدمه»

تا اینجا بحث ما در مغالطات برهانی بود. از اینجا وارد بحث در مغالطه جدلیه می شود چون می خواهد فرق بین این دو مغالطه را ذکر کند مصنف می فرماید مغالطه برهانی عبارت از شبیه به اولیات بود ولی اوّل نبود حال مغالطه جدلی عبارت از شبیه به مشهورات باشد ولی مشهورات بنا شده چون قبلا اشاره کردیم که جدل از مشهورات تشکیل می شود چه مشهورات، حق باشند چه باطل باشند. ما در جدل با حق و باطل کاری نداریم در جدل، به شهرت و عدم شهرت کار داریم. عدم شهرت راشناعت می گویند پس در جدل ما به شهرت و شناعت کار داریم. اگر مقدمات، مشهور بودند جدل داریم اما اگر مقدمات، شنیع بودند جدل نداریم ولو آن مقدماتِ شنیع، حق هم باشد. مثلا در مشهورات مثال زده به «انصر اخاک ولو کان ظالما» این قضیه جزء مشهورات است ولی حق نیست. شنیعِ این قضیه این می شود که خصمِ برادرت را یاری کن اگر آن خصم حق بوده.

این قضیه، مشهور نیست چون مشهور می گوید که برادرت را یاری کن و کاری نداشته باشد که حق است یا ناحق است. بعضی افراد می بینند که دو نفر دعوا می کنند یکی از این دو نفر رفیق یا قوم و خویش او است این شخص نمی پرسد دعوا بر سر چه چیز است همینطور آن خصم را می زند به خاطر اینکه به مشهور عمل می کند ولی اینکه می گوید بپرس که حق با کدام است آیا با رفیق خودت است یا نه؟ اگر حق با رفیقت نیست او را محکوم کن این قضیه، قضیه شنیعی می شود که حق است. اگر جدل از اینها تشکیل شود گفته می شود مغالطه جدلیه شده است یعنی وا نمود شود که مقدمات جدلی، مشهور هستند در حالی که مشهور نیستند و شنیع هستند که مغالطه در جدل می شود ولو حق هم باشد.

پس مقدمات جدلیه عبارت از قیاسی است که مقدماتش شنیع اند ولی وانمود می شود که مشهوری اند در اینصورت با مقدمه برهانی و مغالطه برهان فرق کرد چون در برهان و مغالطه، با حق و باطل کار داشتیم اما در جدل و مغالطه اش به مشهور و شنیع کار داشتیم.

توضیح عبارت

«و اما المقدمه المغالطیه الجدلیه فانها تشبه بالمشهوره و لا تکون مشهوره عند التعقب»

مقدمه مغالطه جدلیه شبیه مشهوره است در حالی که عنه التعقب مشهوره نیست اگر تعقیبش کنید «یعنی در آن دقت کنید» می بینید مشهور نیست.

ص: ۸۴۳

گاهی ممکن است یک مقدمه ای در ظاهر، مشهور باشد اما عند التعقیب «یعنی وقتی تعقیب شود» مشهور نیست. مصنف می فرماید جدل از مقدمه ای تشکیل می شود که به ظاهر مشهور است ولی عند التعقیب مشهور نیست.

«و لا یجب فی الاکثر ان تکون ضروریه»

«فی الاکثر» به معنای غالبا است.

ترجمه: واجب نیست که ضروری باشد.

در مغالطه برهان گفته شد چون مقدمه برهان، ضروری است این هم ضد مقدمه برهانی است باید ضروری باشد اما در اینجا گفته می شود که لازم نیست ضروری باشد چون در اینجا ضرورت مطرح نیست بلکه شهرت مطرح است.

«و ربما کانت شَنِعَةً»

گاهی همین قضیه که مقدمه ی مغالطه جدلیه قرار گرفته، شنیع است.

«شنیع در مقابل مشهور است یعنی رایج نیست.

«و ربما کانت مع شناعتها صادقه»

گاهی در عین شنیع و غیر مشهور بودن، صادق است.

«و لکن استعمالها فی الجدل یکون مغالطه»

با وجود اینکه صادق است استعمالش در جدل، مغالطه است چون خلاف مشهور است و وقتی خلاف مشهور شد جدل نیست بلکه مغالطه جدلی است.

«لانها و ان کانت صادقه فهی خلاف المشهوره»

این مقدمه ای است که در قیاس بکار بردیم و لو صادق است اما خلاف مشهور است. اگر خلاف مشهور است جدل را نمی سازد بلکه مغالطه جدلیه می سازد.

«فان کثیرا من المشهورات کاذب و کثیرا من الشَنع حق»

سوال می شود که مگر می شود چیزی صادق باشد و خلاف مشهور باشد می فرماید باید مثل مقدمات مشهوره که بعضی از آنها کاذبند و خلافش صادق می شود.

ترجمه: بسیاری از مشهورات کاذبند و بسیاری از شنیع ها هم حق اند.

«و نسبه المشهور و الشنع الی القیاسات الجدلیه نسبه الحق و الباطل الی القیاسات البرهانیه»

این عبارت را می توان خلاصه تمام مطالب گذشته قرارداد یا تکرار مطالب قبل با عبارت دیگر قرار داد.

حق و باطل را به قیاسات برهانی نسبت دهید. مشهور و شَنِع را هم به قیاسات جدلی نسبت دهید می بینید نسبت ها یکسان است. در برهان، حق، برهان ساز است و مقابلش که باطل است مغالطه برهانی می سازد. در جدل، مشهور، جدل ساز است. مقابلش که شنیع است مغالطه جدلی می سازد پس نسبت حق و باطل به قیاسات برهانی مساوی است با نسبت مشهور و شنیع به قیاسات جدلی یعنی به جای حقّی که در برهان مطرح است مشهور مطرح است و به جای کاذب که در برهان مطرح است شنیع در جدل است. همانطور که حق بودنِ مقدمه، برهان درست می کند مشهور بودن مقدمه هم، جدل درست کند همانطور که کاذب بودن مقدمه، مغالطه برهانی درست می کند شیخ بودن مقدمه هم مغالطه جدلی درست می کند. پس نسبت مشهور و شنیع به قیاسات جدلی مانند نسبت حق و باطل به قیاسات برهانیه است.

نسبت مشهور و شنیع به قیاسات جدلیه مانند نسبت حق و باطل به قیاسات برهانیه است «مصنف لف و نشر مرتب آورده، ابتدا مشهور را آورده که سازنده جدلی است. بعدا شنیع را آورده که سازنده مغالطه است.

یعنی ابتدا سازنده های برهان و جدل را ابتدا گرفته و سازنده مغالطه برهان و مغالطه جدلی را بعدا گفته و نشر مرتب را آماده کرده است.

ص: ۸۴۵

«فالغلط و البرهان هو بما ليس بحق و فى الجدل بما ليس بمشهور»

غلط «یعنی مغالطه» در برهان به وسیله مقدماتی است که حق نباشد و لو مشهور هم باشد. و مغالطه در جدل به وسیله مقدماتی است که حق مشهور نباشد ولو حق باشند. حق بودن در مقدمات جدلیه مطرح نیست و باطل است.

حق بوده مضربه مغالطه جدلیه نیست. ولی مضر به مغالطه برهانیه است. شنیع بودن مضر به مغالطه برهانیه نیست. ولی مضر به مغالطه جدلیه است.

«و المغالطه البرهانیه تقع لسهو من القیاس و قد تقع لقصد الامتحان و قد تقع شرّا ورداء نفس»

«قیاس» یعنی اقامه کننده قیاس. گاهی تعبیر به «قیاس» و گاهی تعبیر به «قائس» شود.

مغالطه برهانیه به چه صورت واقع می شود؟ عامل پیدایش و وقوع این مغالطه چیست؟ مصنف سه عامل در اینجا ذکر می کند:

۱ــ خود قایس حرکتی که قیاسی را اقامه می کند، خودش به اشباء افتاده مثلا از کلمه مشترک استفاده کرده و به غلط افتاده است. یا حد وسط را تکرار نکرده و مغالطه پیش آمده خودش هم متوجه نیست و اشتباه از جانب خودش است.

۲ــ معلمی می خواهد متعلمی را امتحان کند تا ببیند منطق را خوب خوانده یا نه لذا یک قیاس مغالطه ای را برایش می گوید و می گوید تشخیص بده که این قیاس چه نوع قیاسی است. یا نتیجه را می گیرد و به او می گوید این قیاس که صحیح بود چرا نتیجه اش خطا بود. متعلم باید جستجو کند و نوع مغالطه را پیدا کند

ص: ۸۴۶

۳ـ شخصی شرارت علمی وردائت نفسی دارد و می خواهد دیگران را به اشتباه بیندازد. این سه عامل برای مغالطه وجود دارد که قیاس را به مغالطه می کشاند ما عامل مغالطه را نمی گوییم چون عامل مغالطه سیزده مورد است که بعضی لفظی و بعضی معنوی است مثل اشتراک لفظی کلمه باعث مغالطه می شود مثلا می گوید «کل ماء یجری من المنبع عین» و «کل عین یبکی» «کل ماء یجری من المنبع یبکی» در اینجا حد وسط که عین است تکرار نشده چون در صغری به معنای چشمه است و در کبری به معنای چشم است. یا ما بالعرض را به جای ما بالذات می گذارند. اینها الان مورد بحث ما نیست. آنچه مورد بحث ما می باشد این است که آن محرکی که قایس را تحریک به ایجاد مغالطه می کند چیست؟ نه اینکه چه عاملی، مغالطه ساز است بلکه چه عاملی قایسِ مبتلا به مغالطه را تحریک می کند تا مغالطه را ایجاد کند بیان کردیم که یکی از آن سه عامل است.

ترجمه: مغالطه برهانیه گاهی به خاطر سهو از اقامه کننده قیاس است گاهی به قصد امتحان است و گاهی به لحاظ شرّ بودن شخص و ردائت نفس داشتنش واقع می شود «نفس او، نفس کریم نیست بلکه نفس لئیم است».

نکته: آیا مغالطه در حدّ هم جاری می شود یا مخصوص قیاس است؟

الان تمام مباحث ما، مغالطه را مربوط به قیاس کرد نه اینکه مخصوص به قیاس کرده باشد چون همه مثالهایی که زده شد از سنخ قیاس بود.

ص: ۸۴۷

شاید بعضـی فکر کنند که مغالطه اختصاص به قیاس دارد ولی توجه کنید که بحث ما در برهان بود و از برهان به مغالطه منتقل شد یعنی از یک نوع قیاسـی به نوع دیگر قیاس منتقل شدید پس جا دارد وقتی بحث از مغالطه می شود مغالطه مربوط به قیاس مطرح شود چون ورود مـا به این صورت بود. اگر می خواستیم بحث مغالطه را به طور کلی مطرح کنیم حتما می گفتیم مغالطه می تواند در حجت و در حدّ راه پیدا کند. لذا اگر در تعریفِ معرَّف، از لفظ مشترک اسـتفاده کنید مغالطه است به خاطر یکی از آن سه علتی که بیـان شـد پس مغالطه در حـدود هم جاری می شود و اختصاص به قیاس نـدارد ولی چون بحث ما در قیاس بود و مغالطه هم به این مناسبت مطرح شد بحث مغالطه رامربوط به قیاس کردیم.

نکته: ما در مغالطه برهانی در فرضـی که برهان، ضـروریه باشـد شـرط کردیم که در مغالطه، مقـدماتش ضـروری باشد اما اگر برهان، ممکنه باشـد «یعنی در قضایای ممکنه بود» مغالطه را هم بخوانیم در قضایای ممکنه اجرا کنیم سوال می شود که باید از شبیه اولیات استفاده کرد. آیا شبیه اولیات داریم که ممکنه باشد؟ اولیات باید ضروریه باشند اما آیا می توان گفت شبیه اولیات می تواند ممکنه باشد یا نمی توان گفت؟ جواب این است که باید بحث شود که آیا همه اولیات ضروری اند؟ این را در جلسه بعد مطرح می کنیم و جواب می دهیم.

ص: ۸۴۸

آیا هر قضیه ای باید با برهان تبیین شود/ معرفت مبادی برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا ۹۳/۰۳/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا هر قضیه ای باید با برهان تبیین شود/ معرفت مبادی برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا.

«المقاله الثانیه من الفن الخامس الفصل الاول فی معرفه مبادی البرهان و کلیتها و ضروریتها»(۱)

کتاب برهان مشتمل بر ۴ مقاله است. مقاله اول خوانده شد حال می خواهیم وارد مقاله دوم شویم. مصنف می فرماید «المقاله الثانیه من الفن الخامس» منطق را به ۹ فن تقسیم می کنند فن اول، مدخل است. فن دوم، مقولات عشر است. فن سوم، عبارات است. فن چهارم، قیاس است. الان فن پنجم است که برهان می باشد و ما الان وارد در مقاله دوم از فن پنجم شدیم.

در نسخه های خطی به اینصورت آمده که بعد از «المقاله الثانیه من الفن الخامس» آمده «عشره فصول» که بیان می کند ۱۰ فصل است و عناوین آن فصل ها را هم می آورد بعداً می گوید «الفصل الاول فی معرفه...»، شاهد بر این مطلب کلمه «الفصل الاول» است که با الف و لام آمده است. در ابتدای مقاله دوم جا ندارد که الف و لام آورده شود باید بگوید «فیه فصول» بعداً بگوید «الفصل الاول». و الا اگر از ابتدا فصل را معرَّف به الف و لام بیاورند صحیح نیست بلکه باید بگوید «فصلٌ فی معروفیه مبادی البرهان» پس حدود چند خط از این کتاب افتاده که در آن چند خط، فصول ۱۰ گانه مقاله دوم را ذکر می کند و عناوین آن فصول را می آورد.

ص: ۸۴۹

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۱۷، س۱، ط ذوی القربی.

عنوان فصل اول در کتاب به این صورت آمده «الفصل الاول فی معرفه مبادی البرهان و کلیتها و ضروریتها». در پاورقی اشاره می کند که در تمام نسخه ها خطی لفظ «معروفیه» به جای «معرفه» آمده و صحیح است چون وقتی وارد بحث می شویم مصنف بحث در معرفت مقدمات برهان ندارد بلکه بحث در معروفیت دارد و می گوید مقدمات برهان معروف و اعرف از نتیجه اند بحث خودش را روی معروفیتِ مقدمات می برد که مقدمات برهان «قبل از رسیدن به نتیجه» باید معروف و شناخته شده باشند. در هر قیاس به این صورت است. برهان هم یکی از قیاسها است و آن هم همین حکم را دارد که باید مقدماتش معروف باشد لذا نسخه «معروفیه» درست است و نسخه «معرفه» معنای کامل و تامی ندارد مگر اینطور گفته شود «فصل اول در شناخت مبادی برهان با این صفت که باید اعرف باشد» در اینصورت نسخه «معرفه» هم صحیح می شود ولی از نظر معنا به «معروفیه» بر می گردد.

در فصل اول سه مطب بیان می شود:

مطلب اول: مبادی برهان باید معروف باشند «یعنی قبل از مطلوب و نتیجه ای که با برهان طلب می شود باید مقدمات نزد ما معروف و شناخته شده باشند»

مطلب دوم: کلی بودن این مبادی و مقدمات است.

مطلب سوم: ضروری بودن این مبادی و مقدمات است.

توضیح مطلب اول: مبادی برهان باید معروف باشند یعنی قبل از مطلوبِ بالبرهان، باید مبادی را شناخت. گاهی ما برهان را از مقدمات بدیهیه تشکیل می دهیم بعداً به نتیجه می رسیم.

ص: ۸۵۰

مقـدمات بدیهیه قبل از مطلوب بالبرهان که نتیجه می باشد شـناخته می شوند. شـرط معروفیت مبادی برهان حاصل است و اگر شرائط دیگر هم باشد نتیجه بدست می آید. گاهی ما برهانمان را از مقدمات نظری تشکیل می دهیم اما گاهی بعضی مقدمات نظری و بعضـی بدیهی اند. در اینصورت هم باید مقدماتِ برهان، قبل از رسـیدن به نتیجه، معروف و شـناخته شده باشند. فرقی نـدارد. چه مقدمات برهان، بدیهی باشـند چه نظری باشد در هر دو صورت مقدمات برهان اعرف از نتیجه برهان هسـتند. فرض کنید که اگر ما بخواهیم اولین برهان را تشـکیل بدهیم یا برهانهای اولیه را بخواهیم تشکیل بدهیم مقدمات ما باید حتما بدیهی باشـند بعـداً نتیجه بدست آید. پس برهانهایی که در ابتدا می خواهند اقامه شود باید از مقدمات بدیهی تشـکیل شوند. از اینجا نتیجه می گیریم که بعضـی از مقـدمات برهـان لازم نیست با برهان اثبات شونـد. مقـدمات بـدیهیه خود بخود ثابت انـد و لازم نیست با برهان اثبات شونـد. پس بعضـی از مقـدمات یا قضایا را بـدون برهان می پـذیریم که قضایای بـدیهی اند. بعد از اینکه اینها را پذیرفتیم از آنها، اولین برهانها را تشـکیل می دهیم و نتیجه می گیریم. سپس براهینی که در طول این برهان ها می آیند می توانند از نتیجه های نظری ما استفاده کنند.

ما الان به مقدمات بدیهی کار داریم و می خواهیم برهانی اقامه کنیم که مقدماتش شناخته شده هستند.

نکته: مراد از «معروفیه» این است که به طور مطلق، شـناخته شـده باشـد می توانـد بدیهی باشد و شـناخته بشود، می تواند نظری باشـد و با کمک قیاسِ قبلی اثبات شود و شـناخته بشود. لـذا «معروفیه» اختصاص به بـدیهی ندارد و همه را شامل می شود ولی اگر بخواهیم برهانی را ابتـداءً بیاوریم بایـد مقـدمات ما بـدیهی باشـد. از اینجا نتیجه می گیریم که ما بعض قضایای بـدیهیه که احتیاج به برهانی ندارند را داریم و آن قضایای بدیهیه را می توانیم مقدمه برهان قرار بدهیم.

ص: ۸۵۱

پس لازم نیست بر همه قضایا استدلال و برهانی اقامه کنیم ولی گروهی فکر کردند که برهمه قضایایی که در اختیار ما قرار می گیرند باید برهان اقامه شود. اینها منکر بدیهیاتند و می گویند همه مقدمات و قضایا باید اثبات شوند. بنابر قول اینها باید ببینیم وضع برهان چگونه است؟

ما دو مقدمه می آوریم و یک برهان تشکیل می دهیم. خصم از ما قبول نمی کند و می گوید نتیجه ای که گرفتی از این دو مقدمه بدست می آید اما این دو مقدمه را در کجا اثبا کردید؟ قرار است که هیچ مقدمه ای بدون اثبات، قبول نشود. همه مقدمات احتیاج به برهان دارند. در این دو مقدمه که الان در این برهانِ خاص بکار گرفتید از کجا وبا چه برهانی اثبات کردید؟ فرض کنید ما مقدمات را پیدا کردیم و گفتیم مقدماتِ قیاس را از جای دیگر استفاده کردیم و قیاس دیگری آوردیم تا دو مقدمه ی این قیاسِ اول را امضا کند. دوباره خصم به ما می گوید این قیاس قبلی، مقدماتش را از کجا آوردید آن هم نیاز به استدلال دارد لذا مقدمات قیاسی قبلی را هم باید اثبات کنید به این ترتیب قبل از آن قیاس، قیاس دیگر لازم داریم و هکذا ادامه دارد. از طرفی هر قیاسی دو مقدمه دارد و هر مقدمه ای باید با قیاسِ جدایی درست شود پس اگر من یک قیاس با دو مقدمه تشکیل دادم قبل از آن باید دو قیاس برای اثبات این دو مقدمه داشته باشم. آن دو قیاس خودشان ۴ تا مقدمه دارند و قبل از تشکیل آن دو قیاس که می خواهد مقدمه ی قیاس مورد بحث ما را اثبات کند باید ۴ قیاس تشکیل داده شود تا ۴ مقدمه اثبات شود و آن ۴ قیاس دارای ۸ مقدمه است و هر مقدمه نیاز به قیاس جداگانه ای دارد پس نیاز به ۱۶ قیاس است و هکذا پس لازم می آید برای اثبات یک مطلب، نیاز به بی نهایت قضیه است. و این باطل است زیرا باعث می شود که ما نتوانیم دسترسی به هیچ علمی پیدا کنیم در حالی که ما دسترسی به علم داریم.

خلاصه استدلال: اگر ما همه مقدمات و قضایا را محتاج به قیاس و برهان بدانیم لازمه اش این است که نتوانیم بر هیچ مطلبی حتی یک برهان اقامه کنیم. و تالی باطل است زیرا ما بر مطالبی برهان اقامه می کنیم پس مقدم هم باطل است که می گوید هر قضیه ای احتیاج به اقامه برهان دارد بلکه بعضی قضایا که نظری اند نیاز به اقامه برهان دارند و بعضی قضایای دیگر نیاز ندارند.

تا اینجا مطالب را به صورتی بیان کردیم که با آن مطالب، آشنا شوید الان می خواهیم شروع به بیان حرف مصنف کنیم. مصنف می فرماید بعضی ها، یک قضیه صحیح و یک قضیه باطل را کنار یکدیگر ضمیمه کردند و ناچار شدند که برهان را منکر شوند و بگویند اصلا برهان نداریم (بعضی به توجیه برهان پرداختند و گفتند برهان داریم ولی مقدمات را طور دیگر ثابت می کنیم که توضیح این مطلب را در ادامه بیان می کنیم) که آن دو قضیه عبارت از این است که یک قضیه این است «مقدمات برهان باید اعرف و اوضح از نتیجه باشد». بیان کردیم این قضیه در تمام قیاس ها هست و اختصاص به برهان ندارد. قضیه دیگر این است «همه قضایا را باید اثبات کرد» و هیچ قضیه ای نیست که بدیهی باشد و اثبات نیاز نداشته باشد. پس معنای قضیه دوم این است که بدیهیات نداریم و همه قضایا باید اثبات شوند و همه آنها نظری اند.

ص: ۸۵۳

مصنف می گوید قضیه دوم باطل است. اما قضیه اول صحیح است. بعضی ها این دو قضیه را ضمیمه کردند و با یکدیگر جمع کردند و باعث شده یکی از دو قول را بپذیرند.

قول اول: به اینصورت می گویند که بر همه چیز برهان لازم داریم سپس می خواهیم یک قضیه ای را اثبات کنیم نیاز به برهان دارد. آن برهان چون از مقدمات تشکیل شده و مقدماتش بدیهی نیست لذا آنها هم نیاز به برهان دارند و آن برهان ها از مقدمات تشکیل شدند و هکذا لازم می آید که ما هرگز برهانی بدست نیاوریم چون هر برهانی که می خواهد اجرا شود باید قبل از آن بی نهایت برهان برای اثبات مقدمات آورده شود و چون ممکن نیست که بی نهایت برهانی برای اثبات مقدمات آورده شود لذا باید بگوییم برهان نداریم. پس این قول اول، محذورِ اقامه برهان را تسلسل قرار می دهد.

قول دوم: برهان وجود دارد و تسلسل لازم نمی آید بلکه این مقدماتی که در برهان بکار گرفته شد و ما را به نتیجه، عالِم کرد باید اثبات کرد و در اثباتش از نتیجه استفاده می شود. نتیجه ای که به توسط این مقدمات حاصل شد دوباره سبب پیدایش این مقدمات قیاس قرار داده می شود که لازمه اش دور می شود.

این گروه، برهان را قبول می کنند ولی ملتزم به دور می شوند و می گویند دور باطل نیست پس روشن شد از این دو قضیه که یکی صحیح و یکی باطل است دو قول به وجود آمد که هر دو قول باطل است. یک قول برهان را باطل کرد اما قول دیگر برهان را اثبات کرد ولی دور را باطل نگرفت.

ص: ۸۵۴

توضیح عبارت

«المقاله الثانیه من الفن الخامس الفصل الاول فی معرضه مبادی البرهان وکلیتها و ضروریتها»

نسخه صحیح «معروفیه مبادی» است چنانکه توضیح داده شد.

در فصل اول سه مطلب بیان می شود:

مطلب اول در معروفیت «یعنی اعرفیت» مبادی برهان از نتیجه است.

مطلب دوم درکلیت مقدمات است.

مطلب سوم ضروری بودن مقدمات است.

مصنف ابتدا وارد مطلب اول می شود و آن را توضیح می دهد.

«انه لما علم ان مبدأ البرهان یجب ان یکون اوضح واعرف من البرهان»

«من البرهان» به معنای «من المطلوب بالبرهان» است که مراد نتیجه است.

ترجمه: مبدأ برهان باید اوضح و اعرف از برهان باشد.

«و هو الحق»

مصنف می فرماید این علمی که را که پیدا کردند علم حق و قضیه صحیح است.

«و اقترن به ظن ان کل شیء یتبین بالبرهان»

این عبارت عطف بر «علم» است و «لما» بر آن داخل می شود.

به این قول ما که گفتیم «مبدأ هر برهانی باید اوضح و اعرف باشد» قضیه دیگری مقرون شده است.

ترجمه: مقرون شده به این، گمانِ اینکه هر شیئی با برهان تبیین می شود «یعنی قضیه بدیهیه نداریم و همه قضایا را باید با برهان تبیین کرد»

«و هو باطل»

مصنف می گوید قضیه دوم باطل است. ما معتقدیم که علاوه بر قضایایی که با برهان اثبات می کنیم وجود دارد، قضایایی هم داریم که احتیاج به برهان ندارند و آنها بدیهی هستند. پس ادعای اینکه گفته شده هر شیئی با برهان تبیین می شود صحیح

نیست.

ص: ۸۵۵

«اجتمع منهما رایان»

اجتمع، جواب برای «لما» است.

ترجمه: از این دو قضیه «که گفتیم یکی حق است و یکی باطل است» دو رای مجتمع و حادث شده است.

«احدهما رای مبطل البرهان»

یکی از آن دو رای این است که برهان را باطل می داند چون اگر بخواهید برهان تشکیل دهید باید بی نهایت برهان قبل از آن تشکیل دهید و این، شدنی نیست پس اقامه برهان، شدنی نیست پس برهان، باطل است.

«و الثانی رای من یری ان مبادی البرهان تبین دوراً»

قول دوم قول کسانی است که می گویند مبادی برهان به صورت دور تبیین می شوند یعنی یک مقدمه، مقدمه ی دیگر را اثبات می کند یا به این صورت بگو که نتیجه، مقدمتین را اثبات می کند و مقدمتین، نتیجه را اثبات می کند. یا بگو مقدمتین به وسیله دیگر ثابت می شوند و آن وسیله دیگر به توسط این نتیجه ثابت می شود. فرقی ندارد که دور، دورِ مصرّح و بی واسطه باشد یا دور مضمر و با واسطه باشد.

در ادامه بیان می کنیم هر دو قول باطل اند و قول حق همان است که گفته شد و آن این است که قضیه دوم را از این دو قضیه ای که به هم ضمیمه کردند باطل بدانیم اگر قضیه دوم باطل شود «که باطل هم هست» مشکل پیش نمی آید.

دو رای در مساله را گفتیم علت پیدایش این دو رای را هم ذکر کردیم. تفصیل دو رای را در جلسه بعد بیان می کنیم.

ص: ۸۵۶

بیان نظریه کسانی که برهان آوردن بر قضیه ای را باطل می دانند/ ۲ _ بیان نظریه کسانی که می گویند مبادی برهان به صورت دور تبیین می شود./ آیا هر قضـیه ای بایـد با برهان تبیین شود/ معرفت مبادی برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا ۹۳/۰۳/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ _ بیان نظریه کسانی که برهان آوردن بر قضـیه ای را باطل می داننـد/ ۲ _ بیان نظریه کسانی که می گوینـد مبادی برهان به صورت دور تبیین می شود./ آیا هر قضـیه ای باید با برهان تبیین شود/ معرفت مبادی برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا.

«فاما الرای الاول فقد احتج اصحابه بان قالوا»(۱)

بحث ما در معروفیت مبادی برهان بود گفتیم در این فصل هم بحث در معروفیت مبادی برهان داریم هم بحث در کلیت مبادی و هم بحث در ضـروریت آنهـا داریم. ابتـدا وارد بحث در معروفیت شـدیم و گفتیم که مقـدمات برهـان بایـد اعرف از مطلوبِ بالبرهان «یعنی نتیجه» باشند.

تبیین رای اول «بیان نظریه کسانی که برهان آوردن بر قضیه ای را باطل می دانند»:

گروهی معتقـد بودنـد تمام قضایایی که موجودنـد همه آنها بایـد برهانی باشـند. قضـیه بدیهیه نداریم. بنابر نظر آنها اگر برهان تشـکیل شود تـا نتیجه ای را افاده کنـد بایـد مقـدماتش قبلا اثبات شونـد و معروف و شـناخته شونـد پس قبل از این برهان باید برهـان دیگری بر مقـدماتِ این برهـانی که می خواهیم اقـامه کنیم اقـامه کرده باشـیم. این برهانی که در اختیار ما می باشـد دو مقدمه دارد پس قبل از آن باید دو برهان آورده شود. یک برهان برای اثبات مقدمه ی اولش آورده شود و دیگری برای اثبات مقـدمه ی دومش آورده شود سپس آن دو برهـان هر کـدام دو مقـدمه دارنـد که مجموعـا چهار مقـدمه می شونـد، این چهار مقدمه هم باید با چهار برهان اثبات شوند. پس قبل از هر برهانی باید برهان هایی در طول داشته باشیم در اینصورت هیچ وقت به اولین برهان نمی رسیم یعنی هر چقـدر که پیش برویم مقدمات جدیدتری بدست می آیند که این مقدمات جدیدتر احتیاج به اثبـات دارنـد. اگر مـا قائـل شویم که مقـدمات و قضایـای بـدیهیه داریم می توان گفت آن قضایای بـدیهیه احتیاج به برهان ندارنـد و شـروع برهان از همان قضایای بـدیهیه خواهـد بود ولی وقتی ما قضـیه بدیهیه قائل نشدیم و همه قضایا را برهانی قرار دادیم هر مقدمه ای که در برهان بکار می رود باید با برهان قبلی اثبات شود و برهان قبلی، دارای مقدمات است و آن مقدمات بایـد با برهان قبلی اثبات شود و هکـذا ادامه پیـدا می کند تا لا الی نهایه برهان تنظیم شود تا ما به برهان منظور خودمان برسـیم در حالی که بی نهایت برهان را نمی توان گذراند و به برهانِ منظور رساند. سپس یکی از دو راه باید انجام شود:

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۱۷، س۸، ط ذوی القربی.

راه اول: یا معتقـد شویم که تسلسل، مانعی برای رسیدن به مطلوب نیست یعنی ما می توانیم بی نهایت برهان را بگذرانیم تا به

این برهان مورد نظر برسیم. این راه، باطل است.

راه دوم: یا باید بگوییم به یک جا می رسیم و مقدمه برهان را همینطوری قبول می کنیم بدون اینکه بخواهیم بر آن، برهان اقامه کنیم چون اگر بخواهیم دوباره برهان اقامه کنیم باید جلوتر برویم ولی ما می خواهیم برهان را قطع کنیم ناچاریم که وقتی به یک برهانی رسیدیم بگوییم مقدمات این برهان مورد قبول است و لازم نیست بر این مقدمات، برهان دیگر اقامه کنیم. در اینصورت این برهان را اولین، برهان قرار می دهیم. در اینصورت اولین برهان بر مقدمه ای اقامه شده که آن را اثبات نکردید و ظنیّاً آن را پذیرفتند. اگر می خواستید علمیاً بپذیرید باید به آن، برهان اقامه کنید ولی چون دیدید اگر برهان همینطور بخواهد ادامه پیدا کند به بی نهایت می رسید در یک جا آن را قطع می کردید و گفتید این را اولین برهان قرار می دهیم و اولین برهان، مقدمه دارد و مقدمه اش اثبات نشد و به مقدمه ظنیه اکتفا کردید و برهان خودتان را با مقدمه ظنیه بیان کردید در اینصورت نتیجه ای که می گیرد ظنی است. این نتیجه دوباره در قیاس بعدی، مقدمه قرار داده می شود و دوباره قیاس بعدی، ظنی می شود تا به قیاس مورد نظر خودتان برسید که آن قیاس مورد نظر دوباره از مقدمات ظنیه درست می شود و نتیجه ظنی خواهد داد و برهان، نخواهد بود.

پس یا بایـد تسلسل را قبول کنید ونتیجهً نتوانید به برهان مورد نظر خودتان برسـید یا باید تسـلسل را در یک جا قطع کنید و با مقـدمات ظنی، اولین برهـان را شـروع کنیـد تا به برهان مورد نظر برسـید. راه اول که ممکن نیست. پس بایـد راه دوم را بروید یعنی در یک جا برهان را قطع کنیـد و بگوییـد اینجا، اولین برهان می باشـد. در این صورت اولین برهان با مقـدماتی آمـده که هیچکـدام از مقـدماتش اثبات شـده نیست یعنی ظنی است پس شـما برهان خودتان را بر ظنیات مبتنی می کنید و تا آخر هم با ظنیـات سـر و کـار داریـد الاـن هم که به برهـان منظور خودتـان رسـیدید می بینیـد که بر ظنیات متوقف شـده نتیجه ای هم که گرفتید ظنی خواهد بود پس برهان نخواهید داشت. این بیان گروهی است که برهان را نفی و باطل می کنند.

توضیح عبارت

«فاما الرای الاول»

امـا رای اول که می گویـد برهان باطل است نه اینکه برهان را امضا کنـد و دوری بودن مقـدمات را قبول کنـد بلکه می گوید برهان، باطل است.

«فقد احتج اصحابه بان قالوا»

استدلال صاحبان این رای این است.

«لمّا کان المطلوب بالبرهان یُتَبیّن بمقدمات تحتاج ان تکون اوضح منه»

«بالبرهـان» متعلق به «المطلوب» است و لـذا این دو لفظ یک کلمه حساب می شونـد و مراداز «المطلوب بالبرهان» همان «نتیجه» است.

ترجمه: مطلوب بالبرهان «یعنی نتیجه» با مقـدماتی بیان می شود که آن مقـدمات «چون مقدمه برای مطلوب هسـتند طبق قانونی که می گویـد مقـدمه بایـد از مطلوب اوضـح باشد» احتیاج دارند که از مطلوب اوضح باشـند «اما چگونه اوضح از مطلوب می شوند؟ آیا ذاتاً اوضح هستند؟ جواب می دهند که چنین مقدمه ای که ذاتا اوضح باشد وجود ندارد چون مقدمه بدیهیه را قبول ندارند پس می گویند آن مقدمات در صورتی اوضح می شوند که برهان بر آن اقامه شود»

«فیجب ان یکون بیانها قبل المطلوب بالبرهان انما یقع بمقدمات تحتاج ان تکون اوضح منها»

«قبل المطلوب بالبرهان» ظرف است و خبر برای «یکون» نیست. و لفظ «بالبرهان» متعلق به «المطلوب» است. عبارت «انما یقع» خبر برای «یکون» است. و «بیانها» اسم برای «یکون» است.

ترجمه: واجب است که بیان این مقدمات «که در ما نحن فیه دو مقدمه است» قبل از مطلوب بالبرهان واقع شود این بیان به مقدماتی «چون خود این مقدمات باید اوضح باشند و فی ذاتها اوضح نیستند سپس باید بیان آنها به مقدماتی حاصل شود یعنی با برهان قبلی حاصل شود» که آن مقدمات «که در ما نحن فیه ۴ مقدمه است» هم احتیاج دارد که اوضح از آن مقدمات اولیه «یعنی از ان دو مقدمه» باشد.

توضیح: یک مطلوب وجود دارد که دو مقدمه داشت. این دو مقدمه باید اوضح باشند و اوضح شدن آنها به وسیله برهان است پس باید قبل از این دو مقدمه، چهار مقدمه دیگر وجود داشته باشد تا با کمک آن چهار مقدمه، این دو مقدمه اوضح شود. آن چهار مقدمه هم احتیاج به بیان دارند چون بناشد که بدیهی نباشند.

«فیجب ان یکون بیانها متعلقا باقامه البرهان علیها»

«فیجب» جواب «لمّا» است.

واجب است که آن ۴ مقدمه هم احتیاج به بیان داشته باشند چون آن ۴ مقدمه بدیهی نبودند. ضمیر «بیانها» به «مقدمات چهارگانه» بر می گردد.

ترجمه: واجب است که بیان مقدمات چهارگانه وابسته به این باشد که برهانی بر این ۴ مقدمه اقامه شود.

ص: ۸۶۰

«فتحتاج ان يتقدمها ايضا مقدمات اوضح منها و قد بانت قبل بيانها»

ضمیر «تحتاج» به «مقدمات چهارگانه» بر می گردد.

ترجمه: سپس این مقدمات چهارگانه احتیاج به مقدمات دیگر «یعنی احتیاج به ۸ مقدمه دیگر» دارند که قبل از آن مقدمات چهارگانه بیاید که آن ۸ مقدمه دیگر اولاً اوضح از این مقدمات چهارگانه اند. و ثانیا باید این ۸ مقدمه قبل از بیان آن ۴ مقدمه به واسطه برهان دیگر بیان شده باشند.

«و کذلک هلم جرا»

همینطور ادامه به سمت قبل بده و بر هر برهانی، برهان قبل اقامه کن و بر برهانِ دیگر، برهانِ قبل اقامه کن و ادامه بده تا لا الی بدایه.

«و ذلک یودی الی ان یکون الشیء الواحد متوقفا فی اقامه البرهان علیه علی ان یتقدّمه اقامه براهین بلا نهایه»

«ذلک»: این ادامه دادن براهین یا ادامه پیدا کردن احتیاج به براهین.

ترجمه: و این مطلب، منجرمی شود به اینکه شیء واحد «که مراد هما نتیجه ای است که در برهان منظورگرفته می شود» در اقامه برهان بر آن، متوقف باشد به اینکه بر شیء واحد «یعنی نتیجه اخیر» اقامه براهینِ بلا نهایه شود.

«وهذا محال»

محال است که این همه مقدمات گذرانده شود و به نتیجه رسیده شود.

تا اینجا یک فرض را مطرح کرد و آن این است که اجازه وقوع تسلسل داده شود که در اینصورت به نتیجه رسیده نمی شود چون این همه برهانِ متسلسل را باید عبور کند تا به نتیجه برسد و امکان عبور از این همه برهان وجود ندارد.

ص: ۸۶۱

«او یکون الشیءُ یُتَسَلَّم من غیر بیان»

مراد از «الشیء» مقدمه است.

مصنف با این عبارت، راه دوم را بیان می کند و راه دوم این است که تسلسل را قطع کنید و نگذارید تسلسل ادامه پیدا کند و تا بی نهایت برود بلکه در یک جا قطع کنید و بگویید این، اولین برهان است.

مصنف می فرماید در این صورت، اولین برهان با مقدماتی شروع می شود که ظنی اند و نتیجه ای که بدست می آید ظنی است و براهین بعدی که متوقف براین است ظنی خواهد بود و اگر ظنی شود برهان نخواهد بود چون برهان ظنی وجود ندارد زیرا برهان، باید یقینی باشد.

ترجمه: یا مقدمه ای از مقدمات برهان بدون بیان قبول کنید و اولین برهانتان را تشکیل می دهید.

«و ما یُبنَی علی غیر البیّن فهو غیر بیّن»

محذور راه دوم این است که نتیجه ای که بر مقدمه غیر بین مبتنی می شود خود نتیجه، غیر بیّن خواهد بود و این نتیجه ی غیر بیّن را در قیاس بعدی اخذ می کنید و قیاس های بعدی مرکب از مقدمات غیر بیّن می شوند.

ترجمه: آنچه که بر غیر بین «بر غیر برهان»، بیان شده خودش هم بین نیست «یعنی برهان نیست»

«فکذلک ما لیس یُبَیَّن فلا یکون مبدأ للبیان»

آنچه که بیان نشده نمی تواند مبدأ بیان باشد یعنی چیزی که هنوز خودش اثبات نشده چگونه می تواند وسیله اثبات نتیجه شود.

ص: ۸۶۲

در عبارت بعضـی از نسـخ «فلذلک» آمده است. اما «فلذلک» را بهتر می توان معنا کرد یعنی همانطور که نمی شود بر غیر بیّن، بنـا کرد همانطور هم نمی توان از غیر بیّن، نتیجه گرفت، ظاهر این دو جمله یکی است در حالی که فرق دارد زیرا یکبار نتیجه، ملاحظه شـد و گفته شـد نتیجه، مبتنی بر غیر بیّن است پس خود نتیجه غیر بیّن است. یکبار مقـدمه ملاحظه شد و گفته شد غیر بیّن است و نمی تواند مبدأ برای بیّن باشد بلکه مبدأ برای ظن می شود نه علم.

«فاذن لاسبیل الی اقامه برهان علی شیء»

«فاذن»، تفریع بر هر دو مطلب است یعنی وقتی که یا باید مبتلا به تسـلسل شد و یا اگر قطع تسلسل کردیم باید مبتلا به مقدمات ظنی شویم در اینصورت ما نمی توانیم بر هیـچ چیزی اقامه برهان کنیم چون برهان به یکی از این دو محـذور مبتلا است و هیچ کدام از دو محذور را نمی توان رد کرد ناچاریم که بگوییم برهان وجود ندارد؟

جواب این است که ما می توانیم هر دو محـذور را رد کنیم به این صورت که مقـدمه ی بـدیهیه قائل می شویم در این صورت نه تسلسل لازم می آید نه ابتناء برهان بر یک مقدمه ی ظنیه لازم می آید.

صفحه ۱۱۷ سطر ۱۵ قوله «و اما الرای الثانی»

تا اینجا رای اول تمام شد حال وارد رای دوم می شود.

تبیین رای دوم «بیان نظریه کسانی که می گویند مبادی برهان به صورت دور تبیین می شود»:

رای دوم، دو قضیه ای را که صاحب رای اول آورد قبول می کند و می گوید هر دو قضیه صحیح هستند «قضیه اول که صحیح بود این بود که مقـدمات برهان باید اوضح از نتیجه برهان باشـند و قضـیه دوم که باطل بود این بود که همه قضایای جهان باید برهانی شونـد و قضـیه بـدیهی وجود ندارد» و هر دو را کنار یکدیگر قرار می دهد ولی قائل به تسـلسل نمی شود و حتی اینکه مقدمات بدون بیان پذیرفته شود را هم قائل نمی شود. بلکه می گوید این مقدمه را با یک مقدمه دیگر اثبات کند تا بدون بیان نباشـد. سـپس مقدمه دیگر را با همین مقدمه اولی اثبات کن. در اینصورت هیچکدام از این مقدمات، بدون بیان نخواهد بود و تسلسل هم لازم نمی آید. یعنی این بیان ها در خودشان دور می زنند و یک سلسله ی طویل بی نهایت نمی سازند.

این گروه چنین راهی را ارائه داده و از وجـود دور وحشت نکرده و برایش مهم نبوده که دور لازم بیایـد. سـپس این گروه در ادامه گفته: مـا بر برهان تحفظ کردیم «و ماننـد قول اول نشـدیم که چون نتوانسـتند برهان را تحفظ کننـد آن را انکار کردنـد» بدون اینکه تسلسل حاصل شود و بدون اینکه مقدمات، غیر علمی باشند.

نکتـه: اشـکالی کـه به این گروه می شـود این است که جمله ای که این گروه می گوینـد «همین که می گـویی همه مقـدمات احتیاج به برهان دارند» یک قضیه است و باید این قضیه را با برهان اثبات کنید. صرف ادعا کردن کافی نیست.

ص: ۸۶۴

توضیح عبارت

«و اما الرای الثانی فان اصحابه لما لزمهم هذا الماخذ من الاحتجاج اضطروا الی ان یقولوا ان للبراهین مبادی أُوَل»

ماخذ به معنای روش است.

این روش از استدلالی که صاحب رأی اول آورد گردنگیر این گروه شد و نتوانستند از آن فرار کنند و جواب بدهند لذا بر گروه دوم این اشکال لازم آمد «و اشکال را جواب ندادند بلکه تسلیم اشکال شدند و راه حل دیگری پیدا کردند غیر از آن راه حلی که گروه اول گفت که تسلسل را قطع می کردند یا ظنی بودن را امضا می کردند» که بگویند براهین، مبدأ اولی دارند «یعنی اینطور نیست که تسلسل لازم بیاید و ما به اولین مبدأ نرسیم چون معنای تسلسل این است که اولین مبدأ برهان نداریم و هر مبدئی که آورده شود قبل از آن برهان دیگری است»

«و کانوا وضعوا ان کل شیء یتبین ببرهان»

این مطلب را به عنوان اصل موضوع پذیرفته بودند که هر قضیه و مقدمه ای باید به واسطه برهان ثابت شود «یعنی قضیه بدیهه وجود ندارد»

«فوقعوا فی ان قالوا ان هذه المبادی یکون البرهان منها علیها بعضها علی بعض»

این گروه می خواستند از برهان دفاع کنند لذا واقع شدند در اینکه بگویند این مبادی، برهانِ خودشان را خودشان تبیین می کنند و لازم نیست از بیرون برای آنها برهان آورده شود. یعنی از درون خود همین مبادی، مقدماتی درست می شود و برهان برای اعتبار خودشان اقامه می شود در اینصورت، دور لازم می آید.

نکته: چنـد قضـیه همـدیگر را اثبات می کنند و وقتی همدیگر را اثبات کردند مبادی اُوَل می شوند سـپس می توانند در برهان اخذ بشوند.

«بعضـها علی بعض» بـدل از «منهـا علیهـا» است. یعنی مبادی برهان از خود مبادی، بر خود مبادی است یعنی بعضـی، مبـدأ برای بعضـی و برهان برای بعضی قرار داده می شود که بعضی، برهان برای اثبات بعضی شوند و آن بعض که اثبات شدند مبدأ برای مُثبِتات خودشان شوند.

«فیُبَرهن هذا المبدأ بذلک المبدأ و ذلک بهذا علی سبیل الدور»

این مبدأ را به وسیله آن مبدأ، برهانی می کنیم و آن مبدأ را به وسیله این مبدأ، برهانی می کنیم. در اینصورت نتیجه گرفته می شود که قضایای مبیَّنی وجود دارد که آنها را می توان در براهین بعدی به کار برد و این، بر سبیل دور است

«فحسبوا انهم حفظوا وَضعَهم ان البرهان موجود»

مصـنف می فرمایـد این گروه گمـان کردنـد که این را به عنوان مـذهب پذیرفتنـد که برهـان، موجود است وماننـد گروه اوّلی نیستند که برهان را باطل کردند

ترجمه: این گروه با این گمانشان فکر کردنـد که وجود برهان را حفظ کردنـد «یعنی اثبات کردنـد که برهان می تواند موجود باشد»

و وَضعَهم ان علی کل شیء برهانا معا»

«وضعهم» عطف بر «وضعهم» است.

حفظ کردند قضیه دیگر را که می گویند «ان علی کل شیء برهانا».

«معا» قید برای هر دو جمله با هم است و مربوط به قضیه دوم نیست یعنی وضع اول و وضع دوم را با هم حفظ کردند.

ص: ۸۶۶

ترجمه: فکر کردنـد که این دو وضع را بـا هم حفظ کردنـد و فرار کردنـد و خلاص شدنـد از اینکه قبول کننـد مبادی برهان و مقدمات برهان تا بی نهایت می رود. «یعنی هم به این محذور نیفتادند که تسلسل را معتقد شوند هم به این محذور نیفتادند که آنچه را که وضع کردنـد از دست بدهنـد بلکه آن دو مطلبی را که وضع کردنـد حفظ کردنـد یکی این بود که گفتنـد برهان، موجود است و دیگری این بود که همه اشیاء برهان می خواهد.

این گروه فکر کرد همه مشکلات را حل کرده در حالی که توجه نکردند که مرتکب دور شدند

سوال: آیا می توان اینگونه گفت که یک مقـدمه ای داریم که من جههٍ مبیَّن است و من جههٍ مخفی است و یک مقـدمه دیگر داریـم که من جههٍ مـبیَّن است و من جههٍ مخفی است و مـا این مقـدمه را به جهت مـبیَّن بـودنش، مـبیِّن مقـدمه دیگر از جهت خفائش قرار می دهیم و مقدمه دیگر را از جهت مبیَّن بودنش، مبیِّن این مقدمه از جهت خفائش قرار می دهیم.

جواب: از کجا مبیَّن بودن آن من جههٍ و مخفی بودن من جههٍ را آوردید.

بررسی نظریه کسانی که برهان آوردن بر قضیه ای را باطل می دانند و نظریه کسانی که می گویند مبادی برهان به صورت دور تبیین می شود توسط مصـــنف/ آیا هر قضیه ای باید با برهان تبیین شود/ معرفت مبادی برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا ۹۳/۰۳/۱۱

ص: ۸۶۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی نظریه کسانی که برهان آوردن بر قضیه ای را باطل می دانند و نظریه کسانی که می گویند مبادی برهان به صورت دور تبیین می شود توسط مصنف/ آیا هر قضیه ای باید با برهان تبیین شود/ معرفت مبادی برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا

«و کلا الرایین باطل و المقدمه المودیه الی الرابیین ــ و هی ان کل علم انما یقع بالبرهان و انه اما یکون علم او یکون ببرهان ــ باطله»(۱)

گفتیم گروهی دو قضیه را کنار هم گذاشتند و نتیجه گرفتند. یک قضیه، حق است و یک قضیه، باطل است و معلوم است که از چنین دو قضیه ای نتیجه باطل گرفته می شود و آنها بعد از اینکه نیتجه باطل را گرفتند به یکی از دو رأی که هر دو باطل است معتقد شدند مقدمه ی صحیح این بود «مقدمه برهان باید اوضح از نتیجه برهان باشد» و مقدمه ی باطل این بود «هر شیئی را باید با برهان اثبات کرد» این دو مقدمه را کنار هم گذاشتند و نتیجه گرفتند «ما برای اثبات مقدمه هر برهانی که اقامه می کنیم برهانِ قبلی داشته باشیم. برای اثبات مقدمه ی برهانِ قبلی هم باید برهانِ قبلی داشته باشیم» که در این صورت یا تسلسل لازم می آید یا دو لازم می آید بعضی دور را ملتزم شدند و سعی کردند با التزام به دور، برهان را حفظ کنند. بعضی گفتند چون دور و تسلسل باطل است پس برهان باطل است. مصنف می فرماید هر دو رای باطل است هم آن رأیی که می خواهد برهان را باطل کند باطل است هم آن رأیی که می خواهد دور را تصحیح کند و برهان را به کمک دور حفظ کند باطل است.

ص: ۸۶۸

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص۱۱۸، س۳، ط ذوی القربی.

برای فرار از اشکال، ما نباید برهان را باطل کنیم یا به دوری که استحاله اش روشن است معتقد شویم بلکه باید مقدمه ی فاسدی را که به کار گرفته بودیم و به این انحراف کشیده شده بودیم باطل کنیم و آن مقدمه این بود که می گفت «همه علوم باید با برهان واقع شوند» یعنی علم بدیهی وجود ندارد و همه علوم نظری اند. این قضیه را باید کنار گذاشت و به جای این قضیه ی باطل باید قضیه دیگری آورد و آن قضیه این است «هر شیئی، یا مجهول است یا معلوم است، آن که معلوم است یا بالذات معلوم است اگر بدیهی باشد یا بالکسب معلوم می شود اگر نظری باشد» امر را دائر بین سه چیز کن این قضیه، قضیه صحیحی است.

شما گفتید این قضیه حق است که «کل شیءٍ مجهولٌ» سپس بیان کردید که برای رفع جهالت باید برهان بیاورید بعدا گفتید پس هر چیزی احتیاج به برهان دارد پس هر چیزی مجهول است. ما این را قبول نداریم و می گوییم «کل شی مجهول» شامل خود همین قضیه می شود پس این هم باید مجهول باشد چرا شما به آن معتقدید و آن را قبول کردید چرا آن را معلوم دانستید و از آن استفاده کردید؟ پس نمی توانید بگویید «کل شی مجهول» بلکه بگویید «بعض الاشیاء مجهول و بعض الاشیاء معلوم».

آن بعض هم که معلوم است یـا بـذاته معلوم است یعنی بـدون احتیـاج به برهـان معلوم است یا با کسب معلوم است. اگر به این صورت بگوییـد صـحیح است. حال اگر قیاسـی به این صورت قرار بدهیـد و بگوییـد «هر مقـدمه ی برهان اگر اوضح از برهان باشد» سـپس بگویید «مقدمه برهان می تواند بدیهی باشد و می تواند نظری باشد و در هر دو حال باید اوضح باشد. اگر به این صورت بگویید هیچ مشکلی پیش نمی آید نگویید همه امور را باید با برهان ثابت کرد و مقدمه ی برهان هم باید اوضح باشد بلکه بگویید بعضـی از مقدمات برهان بدیهی اند و بعضـی نظری اند و در هر دو صورت «چه بدیهی و چه نظری» باید از نتیجه اوضح باشـند. اگر به این صورت بگویید هیچ مشـکلی ندارد زیرا نه تسلسل لازم می آید نه مبتنی شدن برهان بر مقدمات ظنی لازم می آید نه اینکه دور مرتکب می شود.

تمام مشکلات از اینجا لازم آمد که قضیه «کل شی یحتاج الی البرهان یا کل شی مجهول» را حق دیدید.

توضیح عبارت

«و کلا الرأیین باطل»

هم آن رأیی که می گوید برهان، مبتلی به تسلسل است یا مبتنی کردن بر مقدمات ظنی است باطل است هم قولی که می گوید برهان را قبول داریم ولی دور را باطل نمی دانیم باطل است.

«و المقدمه المودیه الی الرایین ــ و هی ان کل علم انما یقع بالبرهان، و انه إما الا یکون علم او یکون ببرهان ــ باطله»

مقدمه ای که منتهی به این دو رای شد باطل است و آن مقدمه این بود که هیچ علمی به طور ضروری واقع نمی شود بلکه همه علوم منحصرا با برهان واقع می شود «یعنی همه علوم، کسبی است و علم نظری نداریم».

«و انه اما الا یکون علم او یکون ببرهان»: هر دو «یکون» تامه است. این عبارت، تفصیلِ عبارت «ان کل علم انما یقع بالبرهان» است. رای اول اینطور می گفت: یا آن برهانی که تشکیل می دهید مبتنی بر مقدمات ظنی است که علم و برهان نیست یا اگر شیئی را می خواهید ثابت کنید باید با برهان ثابت کنید.

ترجمه: یا اصلا علمی حاصل نمی شود چون مقدمات، ظنی اند و برهانی که بر مقدماتِ ظنی مبتنی شود ظنی خواهد بود قهرا علمی درست نمی شود» یا باید علم حاصل باشد ولی به برهان حاصل باشد.

«بل الحق ان یقال اما ان یکون کل شیء مجهولا او یکونُ شیءٌ معلوما و المعلوم اما معلوم بذاته او معلوم ببرهان»

در هنگام توضیح مطلب به این صورت گفتیم که شیء یا معلوم است یا مجهول است و آن معلوم یا معلومِ بذاته است یا معلومِ بالبرهان است یعنی سه قسم درست کردیم ولی مصنف می گوید «کل شی مجهول» که یک طرف تردید است یا شیئی معلوم داریم نه اینکه همه شیءها معلوم باشد که معلوم بدیهی است. حال مصنف مقدمه اول یعنی «کل شی مجهول» را باطل می کند و لذا مقدمه دوم «یکون شیء معلوما» باقی می ماند و آن را توضیح می دهد که آنچه که معلوم است یا بذاته معلوم است که همان بدیهی است یا بالبرهان معلوم است که کسبی می شود.

در نسخه خطی اینطور آمده «او یکون کل شیء معلوما» و این نسخه خوبی است چون بعدا این قسم را تقسیم می کند به اینکه معلوم بذاته است یا معلوم بالبرهان است. اما اگر به صورت «او یکون شیء معلوما» باشد چون لفظ «شیء» نکره و مبهم است لذا مهمله می شود و به معنای بعض می باشد.

«و لیس کل شی مجهولا»

یکی از این دو قضیه صحیح است یا «کل شیء مجهول» صحیح است یا «کل شیء معلوم» صحیح است مصنف می فرماید قضیه «کل شیء مجهول» را قبول نداریم.

«فانه لو کان کل شیء مجهولا لم یکن قولنا کل شیء مجهول بمعلوم»

اگر کل شی، مجهول باشد خود همین قضیه «کل شیء مجهول»، مجهول می شود چون شامل خودش هم می شود و معلوم نخواهد بود در حالی که شما این یک قضیه را معلوم می گیرید و بقیه را مجهول قرار می دهید.

ص: ۸۷۱

«و لا کل شیء معلوم ببرهان»

تـا اینجـا یکی از آن احتمالات سه گانه رد شـد دو احتمال باقی می مانـد می گوییم این قضـیه «کل شـیء معلوم بالبرهان» هم صحیح نیست.

اگر دقت کنید قضیه «کل شیء مجهول» با قضیه «کل شیء معلوم بالبرهان» یکی شد ولی چون ظاهرشان فرق می کند مصنف آنها را دوتا گرفته است.

نکته: این عبارت عطف بر «لیس کل شـیء مجهولا» است عطف بر «لم یکن قولنا کل شیء مجهول بمعلوم» نیست بلکه عبارت «فـانه لوکـان... بمعلوم» که علت است را به صورت جمله معترضه بگیریـد و آن را ندیـده قرار دهیـد و عبـارت «و لا کل شـیء معلوم برهان» را به قبل بچسبانید یعنی اینطور بخوانید «و لیس کل شـیء مجهولا و لا کل شیء معلوم ببرهان»، نتیجه می گیریم که اشیایی داریم که بالبداهه معلومند.

«فانه لو کان کل شیء یعلم ببرهان لکان کل برهان یعلم ببرهان»

اگر هر چیزی با برهان دانسته می شود پس خود برهان همه که شیء است باید با برهان دانسته شود.

«و هذا محال»

این محـال است که مـا برهـان را بـا برهان بفهمیم یعنی بر هر برهانی برهان اقامه کنیم. اگر بخواهیم بر یک برهان، برهان اقامه کنیم به این معنا است که این برهان، دو مقدمه دارد که بر مقدمات آن، دو برهان اقامه کنیم. مصـنف می فرماید اینطور نیسـت که بر هر برهـانی، برهـان اقـامه شود بله ممکن است برهـانی بـا برهان فهمیـده شود ولی اینکه هر برهانی با برهان فهمیـده شود صحیـح نیست چون لازمه اش محـذوری می شود که بعـدا بیان می کنـد و آن این است که بی نهایت حـد وسط، محصور بین حاضرین می شود.

«فمن الاشیاء ما یعلم بذاته»

با این عبارت، نتیجه گیری می کند. تا اینجا دو صورت را باطل و صورت سوم را نتیجه می گیرد یعنی عبارت را به این صورت باید بخوانید «و لیس کل شیء مجهولا و لا کل شیء معلوم ببرهان فمن الاشیاء ما یعلم بذاته»

«و لو تمموا القیاس علی هذا النسق لم یلزمهم ما لزمهم»

توجه کردید که اینها قیاس اقامه کرده بودند و در این قیاسشان دو مقدمه بکار گرفته بودند که یک مقدمه، صحیح بود و یک مقدمه، فاسد بود مقدمه صحیح این بود که مقدمه برهان باید اوضح از نتیجه باشد. مقدمه فاسد این بود که بر هر شیئی باید برهان اقامه کرد و معلوم بدیهی وجود ندارد حال اگر اینها قیاس را آن طور که ما تمام کردیم تمام می کردند یعنی مقدمه ی فاسدشان را بر می داشتند و به جای آن، مقدمه ی صحیحی که با عبارت «بل الحق ان یقال...» شروع شد قرار می دادند این اشکالاتی که بر آنها وارد شد وارد نمی شد و لازم نمی آمد آنها را آنچه که لازمشان آمد.

پس اینها باید اینگونه می گفتند که یک مقدمه، اوضح بودن مقدمات برهان نسبت به نتیجه است و مقدمه دیگر را این قرار می دادند که هر معلومی یا معلوم بذاته است یا معلوم ببرهان است.

صفحه ۱۱۸ سطر ۸ قوله «و کیف یکون»

از اینجا بیان می کند که نمی توان هر معلومی را معلوم بالبرهان دانست: برهان، نیاز به حد وسط دارد و حد وسط، یک چیز است اگر چه تکرار می شود زیرا واسط بین اصغر و اکبر است به تعبیر ما یک همسایه ی حد وسط، اصغر می باشد و همسایه ی دیگر حد وسط، اکبر باشد. حال اگر ما بگوییم هر شیئی احتیاج به برهان دارد بین اصغر و حد وسط، رابطه ای برقرار کردیم و صغری درست شد این هم احتیاج به برهان دارد لذا باید حد وسطی بین اصغر و حد وسط قرار دهید «در کبری هم باید همین کار را بکنید که حد وسطی بین اکبر و حد وسط قرار دهید. الان صغری تبدیل به دو قضیه شد:

۱ـ حد وسطِ جدید که مرتبط به اصغر می شود.

۲ـ حد وسط جدید که مرتبط به حد وسط قدیم می شود هکذا بین هر یک از حد وسطها باید حد وسط قرار دهید که در اینجا چند محذور لازم می آید.

محذور اول: بی نهایت، محصور بین حاصرین می شود که محال است چون حاصرین، دو طرف را می بندد و اگر دو طرف را ببندد این شیء، نه از این طرف نامتناهی می شود نه از آن طرف نامتناهی می شود چون بین اصغر و حد وسطِ اول، بی نهایت حد وسط می آید. بین اکبر و حد وسطِ اول، بی نهایت حد وسط می آید.

محذور دوم: بین حد وسطِ اول و اصغر، بی نهایت حد وسط لازم می آید بین حد وسط دهم با حد وسط نهم هم بی نهایت حدوسط لازم می آید و حد وسط دهم و حد وسط نهم، جزء حد وسطهایی بود که بین اصغر و اولین اوسط بود. در اینصورت لازم می آید جزء با کل برابر باشد زیرا حد وسط دهم و نهم که جزء این مجموعه بود بین آنها بی نهایت حدوسط باشد و بین خود این مجموعه هم بی نهایت حد وسط باشد یعنی کل، مشتمل بر بی نهایت باشد و جزء هم مشتمل بر بی نهایت باشد و جزء و کل، یکی می شود

محذور سوم: وقتی بین اصغر و حد وسط اول، این همه حد وسط فاصله افتاده است جارّ بودنِ حد وسط با اصغر را از بین بردید زیرا حد وسط اول، با اصغر جار و همسایه است و حد وسط اول با اکبر هم جار و همسایه است وقتی بی نهایت حد وسط بین اصغر و حد وسط قرار دادید جار را از جار بودن انداختید. همینطور بین حد وسط نهم و دهم که این دو با هم جارند اگر بی نهایت حد وسط بیاورید جار بودن آنها هم از بین می رود و همسایه نخواهند بود.

ص: ۸۷۴

آیا می توان هر معلومی را معلوم بالبرهان دانست؟/ بررسی نظریه کسانی که برهان آوردن بر قضیه ای را باطل می دانند و نظریه کسانی که می گویند برهان به صورت دور تبیین می شود توسط مصنف/ آیا هر قضیه ای باید برهان تبیین شود/ معرفت مبای برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا ۹۳/۰۳/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا می توان هر معلومی را معلوم بالبرهان دانست؟/ بررسی نظریه کسانی که برهان آوردن بر قضیه ای را باطل می دانند و نظریه کسانی که می گویند برهان به صورت دور تبیین می شود توسط مصنف/ آیا هر قضیه ای باید برهان تبیین شود/ معرفت مبای برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا.

«و کیف یکون علی کل شیء برهان و قد علمت ان البراهین تکون بمتوسطات بین حدین»(۱)

مصنف بیان کرد که بعضی ها معتقدند که هر شیئی را باید با برهان اثبات کرد. قضیه بدیهی وجود ندارد بلکه همه قضایای ما نظری هستند و باید با برهان اثبات شوند. مصنف این قول را رد می کند و بیان می کند که این قضیه، قضیه ای باطل است و قضیه ی حق به صورت دیگری است. شما قضیه باطل را در قیاس آوردید و نتیجه ی باطل گرفتید اگر قضیه حق را در قیاس خودتان می آوردید و قیاس را با آن قضیه حق تمام می کردید در این محذوری که واقع شدید نمی افتادید.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص۱۱۸، س۸، ط ذوی القربی.

حال مصنف با بیان دیگری می خواهد ثابت کند این قضیه که می گوید «همه چیز، برهان لازم دارد» باطل است. بیانی که در جلسه گذشته به صورت خلاصه بیان کردیم توضیح مطلب این است که یکی از سه اشکال لازم می آید.

اشکال اول: تساوی جزء و کل لازم می آید.

اشکال دوم: محصور بودن بی نهایت بین حاصرین.

اشکال سوم: دو چیزی که باید جار و همسایه و مجاور یکدیگر باشند بنابر اینکه هر شیئی احتیاج به برهان داشته باشد از جار بودن می افتند. مصنف ابتداء مساله جار بودن را مطرح می کند و اینکه قول شما به این مساله آسیب می زند بعدا وارد تفصیل بیشتر می شود و در بحث تفصیلی، دو شبهه مطرح می کند که یکی تساوی جزء و کل است و دیگری همین مساله جار بودن است و در ضمن به محصور بودن نامتناهی بین حاصرین هم اشاره می کند یعنی به هر سه اشکالی که بیان کردیم تصریح نمی کند ولی از کلمات مصنف قابل استفاده هستند.

در مساله جار بودن، مصنف مطلبی را بیان می کند که اگر آن مطلب را اضافه کنیم ۴ اشکال می شود یا بگو اشکال، ۳ تا است و اشکال سومی که در باب جار بودن مطرح می شود مردد بین دو تا است. ابتدا مصنف بحث را در جار بودن مطرح می

کند.

توضیح اشکال سوم: بین حدّین قیاس «که اصغر و اکبر هستند» و متوسط «که یکی از حدود ثلاثه قیاس است» ترتیب وجود دارد. در شکل ابتدا اصغر آورده می شود بعدا حد وسط آورده می شود دوباره حدوسط آورده می شود و در پایان، اکبر آورده می شود. الان ۴ شیء وجود دارد که بین آنها ترتیب ایجاد شده است چه اعداد، بی نهایت باشند چه متناهی باشند اینگونه هستند که در اعدادِ مرتبه باید یکی در پی دیگری باشد و بین آنها فاصله نیفتد مثلا دومی در پِیِ اوّلی باشد و چیزی فاصله نیفتد و الا اگر فاصله بیفتد دوّمی نخواهد بود بلکه سومی یا چهارمی یا چیز دیگر است. بین دومی و سومی هم همینطور است و هکذا بین سومی و چهارمی. هر دو تا که کنار هم هستند باید مجاورت داشته باشند و بلافاصله واقع شوند. شما اگر بگویید هر شئ با واسطه و برهان معلوم می شود لازم می آید بین اصغر که اولی است و اوسط که دومی است فاصله بیندازید یعنی حد وسط دیگری باید بیاورید که حد وسط اول را برای اصغر ثابت کنید دوباره باید حد وسط سومی بیاورید که حدوسط دوم را برای اصغر درست کند و حد وسط چهارمی بیاورید که حد وسط اول را برای سوم درست کند چون حد وسطی که وارد می شود قضیه می سازد و در حدوسط اوّلی، با اصغر قضیه ای ساخته شده و برای ثابت کردن حد وسط اوّلی برای اصغر نیاز به حد وسط دومی دارد که آن حدوسط دوم، حد وسط اولی را برای اصغر ثابت کند.

ص: ۸۷۶

حال اگر مجاورت از بین رفت «از اینجا وارد اشکال چهارمی می شود که در جلسه قبل بیان نشده بود» نمی توان نتیجه ای که مطلوب است گرفته شود. اگر هم بی نهایت حد وسط بیاید نتیجه نمی توان گرفت اما اگر مجاورت بین دو حد وسط حفظ شد مثلا بین اصغر و اکبر حد وسط قرار دادید و دوباره حد وسط قرار دادید و به حد وسط دهم و یازدهم رسیدید و خواستید بین این دو مجاورت برقرار کنید «و نخواستید مجاورت بین این دو را بهم بزنید» در این صورت، نتیجه می گیرید ولی حد وسط یازدهم را برای حد،وسط دهم بدون دلیل اثبات کردید. در این صورت مجاورت را حفظ کردید ولی قانونی که می گوید هرچیز باید با حدوسط ثابت شود ثابت نمی شود پس اینکه گفتید هر چیزی باید با برهان «و حدوسط» ثابت شود صحیح نبود.

پس در صورتی که شما می گویید حد وسط می آوریم یا مجاورت را از دست می دهید که نتیجه نخواهید گرفت یا اگر مجاورت را حفظ کردید قیاستان را بر مقدمه ای مبتنی می کنید که آن مقدمه، ثابت نشده است بالاخره باید یکی از این دو محذور را قبول کنید.

توضیح اشکال دوم: وقتی اصغر را با اکبر کنار یکدیگر قرار بدهید قضیه ای تشکیل می شود مثل «العالم حادث». دو طرف در این قضیه، اصغر و اکبر می باشد سپس گفته می شود این قضیه احتیاج به استدلال دارد یعنی باید یک حد وسط در وسط این دو گذاشته شود. ما لفظ «متغیر» را می گذاریم. «متغیر» یک لفظ است که بین دو چیز قرار گرفته است. حال می گوید حد وسطِ دوم و سوم و... را بیاور فرض کن ۱۰۰ تا حدوسط بین دو طرف فاصله شده است و همینطور ادامه پیدا می کند تا بی نهایت حدوسط بین اصغر و اکبر قرار می گیرد یعنی بی نهایت، بین دو طرفِ بسته قرار می گیرد و بین دو حاصر، محصور می شود در حالی که بی نهایت، اینگونه نیست و باید هر دو طرفش باز و رها باشد.

اشکال: یک خط نیم متری را در نظر بگیرد که در دو طرف این خط، نقطه وجود دارد و نقطه را امر وجودی بگیرید نه عدمی. این دو امر وجودی، حاصرند. این نیم متر خط را بین خودشان قرار دادند. این نیم متر خط می تواند به بی نهایت جزء تقسیم شود. پس بین این دو نقطه، بی نهایت نقطه حاصل می شود که از تقسیم کردن خط، حاصل می شود.

جواب: آن بی نهایتی که بین نقطه ی ابتدای خط و و نقطه ی انتهای خط وجود دارد بی نهایتِ بالقوه است. نه بالفعل. و بی نهایت بالقوه اشکال ندارد بله بی نهایت بالفعل را نمی توان بین حاصرین محصور کرد لذا نمی توان بین این دو نقطه، بی نهایت نقطه ی بالفعل موجود کنید بله بالقوه وجود دارد و این اشکال ندارد.

بله این اشکال به کسانی وارد می شود که می گویند بین این دو نقطه، بی نهایت نقطه ی بالفعل وجود دارد.

نکته: اگر بی نهایت جزء فاصله شود اشکال دارد اما اگر جزء لایتجزی فاصله شود اشکال ندارد چون جزء لایتجزی بی نهایت نیست زیرا به جایی می رسید که دیگر تجزیه نمی شود.

توضیح اشکال اول: اصغر و اکبر را بر یکدیگر حمل می کنیم «یعنی اکبر را بر اصغر حمل می کنیم» شما می گویید نیاز به واسطه است ما هم واسطه قرار می دهیم در این صورت سه چیز شد. حال شما می گویید واسطه لازم دارد پس این واسطه اگر بر اصغر حمل شود نیاز به واسطه دارد و این واسطه اگر بر اکبر حمل شود نیاز به واسطه دیگر دارد. پس دو واسطه بین این سه چیز باید قرار بدهیم که ۵ تا می شود دوباره حد وسط اول برای حد وسط دوم در اصغر ثابت می شود و حد وسط دوم برای اصغر ثابت می شود و خود اینها هم احتیاج به حدوسط دارند و این سه تا، ۵ تا می شود و در کبری آن سه تا ۵ تا می شود و در نتیجه ۱۰ تا می شود همینطور گسترش پیدا می کند و به حد وسطِ مثلا صد و صدیکم می رسیم حال می خواهد صدویک را بر صد حمل کنیم شما می گویید حد وسط می خواهد باید بی نهایت حد وسط بین صد و صد یک قرار بدهیم و بی نهایت حد وسط بین اصغر و حد وسط اول فاصله شده به ظاهر آنچه که فاصله بین اصغر و حدوسط اول شده بیشتر است از آنچه که فاصله بین صدو صدو یک شده است چون آنچه فاصله بین اصغر و حدوسط شده مشتمل است بر آنچه که بین صد و صد یک شده است این که مشتمل است کل می باشد و آن مشتملٌ علیه، جزء است.

از نظر تعداد کل و جزء مساوی نشد زیرا کل، ۹۹ تا بیشتر داشت چون آنچه که جزء دارد کل هم دارد ولی کل، چیزهایی اضافه دارد. کل و جزء در اینجا مساوی نشد ولی ما می گوییم مساوی است به یکی از دو صورت:

۱ـ از نظر محصور شدن نامتناهی بین حاصرین فرقی بین کل و جزء نشد نه از جهت اشتمال بر بیشتر و کمتر باشد.

جزء اشتمال بر کمتر دارد ولی کل، اشتمال بر بیشتر دارد لذا از این جهت، تساوی بین آنها نیست. از این جهت که بی نهایت را محصور بین حاضرین کردیم و در کل و چه در جزء این محذور وجود دارد یعنی هر دو مساوی اند از این جهت که در هر دو نامتناهی محصور بین حاضرین شده است.

۲ـ در جایی که ما یک نامتناهی داشته باشیم و تعدادی بر آن نامتناهی اضافه کنیم آیا این تعداد نامتناهی را اضافه می کند یا نمی کند؟ «ما تعبیر نکردیم به اینکه بر حلقات، چیزی را اضافه می کنند یا نه بلکه می گوییم آیا نامتناهی را اضافه می کنند یا نمی کنند چون اگر بگوییم بر حلقات چیزی را اضافه می کنند یا نه؟ جواب داده می شود که اضافه می شود زیرا بی نهایت حلقه داشتیم و الان ۱۰ تا دیگر اضافه کردیم پس اضافه شد اما یکبار می گوییم نامتناهی را اضافه می کنیم. جواب می دهیم که نامتناهی، اضافه نمی شود زیرا نامتناهی، نامتناهی بود الان هم که ۱۰ تا اضافه شد. باز هم نامتناهی است می گوییم اضافه نمی کند پس جزء و کل مساوی می شود یعنی جزء، بی نهایت دارد و کل ۹۹ تا اضافه دارد و اگر ۹۹ تا بر نامتناهی اضافه شود چیزی به آن اضافه نمی کند. خود مصنف در صفحه ۱۱۸ سطر ۱۲ می گوید «بعدد ما بین الطرفین فی انه لانهایه له» یعنی در لانهایه» یعنی در لانهایه، یک عددی دارند که هم در کل و هم در جزء است یعنی جزء و کل در «لا نهایه» مساوی می شوند نه در تعداد حلقات.

ص: ۸۷۹

با این بیان که کردیم اشکال که بعضی از شارحینِ امروزی کردند وارد نیست زیرا در عبارت مصنف دقت نشده که فرموده «فی انه لانهایه له» البته سید احمد علوی خوب فهمیده و گفته «تشارك جزء كل در لاتناهی» است.

ادامه بحث اینکه آیا می توان هر معلومی را معلوم بالبرهان دانست؟/ بررسی نظریه کسانی که برهان آوردن بر قضیه ای را باطل می دانند و نظریه کسانی که می گویند برهان به صورت دور تبیین می شود توسط مصنف/ آیا هر قضیه ای باید برهان تبیین شود/ معرفت مبای برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا ۹۳/۰۳/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بحث اینکهآیا می توان هر معلومی را معلوم بالبرهان دانست؟/ بررسی نظریه کسانی که برهان آوردن بر قضیه ای را باطل می دانند و نظریه کسانی که می گویند برهان به صورت دور تبیین می شود توسط مصنف/ آیا هر قضیه ای باید برهان تبیین شود/ معرفت مبای برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا.

«و کیف یکون علی کل شیء برهان و قد علمت ان البراهین تکون بمتوسطات بین حدین»(۱)

گروهی معتقد بودند که همه قضایا را باید با برهان بیان کرد و از این اعتقادشان اینچنین نتیجه گرفتند که هر گاه بخواهیم بر مطلبی برهان اقامه کنیم باید به تسلسل مبتلا شویم و چون تسلسل باطل است اقامه برهان هم باطل است لذا برهان نخواهیم داشت مصنف می فرماید اگر بر هر مطلبی برهان لازم باشد چندین مشکل لازم می آید و این مشکلات باعث می شود که ما اقامه برهان را بر هر مطلبی واجب ندانیم ما به تسلسل معتقد نمی شویم و آن را اجازه نمی دهیم. اینکه مقدمه ای را که ثابت نشده قبول نمی کنیم و معتقد می شویم که همه مطالب احتیاج به برهان ندارند و بعضی مطالب بدیهی اند. یعنی الان سه مساله وجود دارد:

ص: ۸۸۰

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص۱۱۸، س۸، ط ذوی القربی.

۱ ــ به تسلسلی که پیش می آید معتقد شویم.

۲ ــ تسلسل را قطع کنیم وبعضی از مقدمات را بدون استدلال و برهان بپذیریم یعنی بگوییم با اینکه باید برهانی بشوند برهان بر آن اقامه نمی کنیم.

۳ ــ بعضی از مقدمات احتیاج به برهان ندارند آنها را می توان مقدمات برهان اولیه قرار داد و مطالب دیگر را به توسط این براهین اثبات کرد ما سومی را انتخاب می کنیم و دو مورد اول را انتخاب نمی کنیم علتش هم وجود اشکالاتی است که در مساله وجود دارد.

۳ اشکال در جلسه قبل بیان کردیم.

اشکال اول: لازم می آید جزء و کل مساوی باشند.

بیان اشکال: ما بین اصغر و اکبر باید بی نهایت حد وسط داشته باشیم در این بی نهایت حد وسط مثلا حد وسطِ هزارم را با هزار و یک محاسبه می کنیم که بین این دو حد وسط باید بی نهایت حد وسط باشد الان فرض کنید اگر این حد وسط ها متناهی بودند در جایی که بین اصغر و اکبر ملاحظه می شد گفته می شد کلِّ حد وسط ها در آن قرار گرفتند وقتی حد وسطِ هزارم و هزار و یکم را ملاحظه می کردیم بی نهایت حد وسط پیدا می شد که این بی نهایت حد وسط، جزئی از آن بی نهایتِ اول است چون بی نهایتِ اولی مشتمل بر این بی نهایت و اضافه بر آن بود پس این، جزء می شود و آن اوّلی، کل می شود و هر د و هم بی نهایت می شوند. گفتیم این، باطل است زیرا تساوی جزء و کل لازم می آید پس اینکه بی نهایت حد وسط بین اصغر و اکبر یا بین هزار و هزار و یک داشته باشیم باطل است.

ص: ۸۸۱

اشکال: این دو بی نهایت «که یکی بین اصغر و اکبر فاصله شده و بزرگتر است و یکی بین حد وسطِ هزارم و هزار و یکم فاصله شده که کوچکتر است» دو حیث دارند یعنی به دو صورت می توان به آنها توجه کرد.

۱ _ هر کدام را به عنوان بی نهایت است لحاظ کنیم. در اینصورت کل با جزء مساوی می شود.

۲ _ حلقاتِ این بی نهایت را لحاظ کنیم که چون حلقاتش بیشتر است کلّ می شود و حلقات آن بی نهایت را لحاظ کنیم که چون حلقاتش کمتر است جزء می شود. در اینجا جزء و کل مساوی نشدند.

ما با توضیحی که دادیم معلوم شد جزء و کل را به حیث اینکه هر دو بی نهایت هستند مساوی قرار دادیم در حالی که نباید به این حیث نگاه شود باید اینگونه لحاظ کرد که تعداد حلقات آن یکی بیشتر است و مشتمل است بر این که تعداد حلقاتش کمتر است قهراً کل و جزء به این لحاظ درست می شود و کل و جزء با یکدیگر فرق می کنند و یکی حلقاتش بیشتر است.

جواب: اشکالِ ما این نبود که چگونه لحاظ کنیم. اشکالِ ما این بود که بعض و کل، در عدم تناهی، یکسان می شوند ما به لحاظ عدم تناهی گفتیم بعض و کل، یکی هستند نه به لحاظ تعداد حلقات. چون از ابتدا حلقات را لحاظ نکردیم.

اشکال دوم: لازم می آید بی نهایت، محصور بین حاصرین شود.

ص: ۸۸۲

اشکال سوم: شما بین حلقاتِ حد وسطها ترتیب قائل هستند نمی توانید بگویید ترتیب قائل نیستم چون ابتدا اصغر و اکبر می آید بعداً حد وسط می آید بعداً حد وسطِ دومی می آید. همانطور که ملاحظه می کنید همه اینها یکدفعه نمی آید بلکه به تدریج می آید و ترتیب بین آنها است. ترتیب به معنای این است که دومی در پِیِ اوّلی می آید و سومی در پی دومی می آید و به طور کلی، یکی در پی دیگری است. شما می گویید ۱۰۰۱ بعد از ۱۰۰۰ است حال بین این دو، بی نهایت حد وسط قرار می دهید و ترتیب را بهم می زنید. ۱۰۰۱ تِلو ۱۰۰۰ است و نمی توان تِلو بودنش را از بین برد و بی نهایت حد وسط در داخل آن قرار دهید. پس اگر بی نهایت حد وسط قرار دهید تِلو بودن، درست نمی شود و این، محذور دارد و اگر تلو بودن را حفظ کنید در این وسط، حد وسط نمی آید حد وسط هزارم برای حد وسط هزار و یکم بدون حد وسط ثابت می شود و حرف شما رد می شود که گفتید همه چیز را باید با حد وسط اثبات کرد.

این اشکالات باعث می شود که ما معترف شویم به اینکه بدیهیات داریم اگر بدیهیات نداشتیم این محذورات وجود دارد.

توضیح عبارت

«و کیف یکون علی کل شیء برهان و قد علمت ان البراهین تکون بمتوسطات بین حدین»

چگونه بر هر شیئی می توان برهان اقامه کرد در حالی که تو می دانی که براهین با حد وسطهایی که بین اصغر و اکبر، متوسط می شوند تشکیل می شوند پس هر وقتی بخواهید برهان بیاورید باید حد وسط بیاورید اگر حد وسطی آوردید و خواستید این حد وسط را برهانی کنید دوباره باید حد وسط بیاورید در این صورت حد وسط، متوقف نمی شود چون حد وسط، شیء است و هر شیئی احتیاج به برهان دارد پس حد وسط که شیء است احتیاج به برهان دارد.

«و لا یمکن ان یکون بین کل اثنین من المتوسطات متوسطات بعددٍ ما بین الطرفین الاولین ایضا»

نمی توانید بین هر دو متوسطی مثل متوسطِ هزارم و هزار و یکم، متوسطاتی به عدد متوسطاتی که بین طرفین می آوردید بیاورید و الا کل و جزء یکی می شود «نمی توان بین هر دو متوسطی، همان اندازه متوسطی بیاورید که بین حدّین می آوردید.»

چون آنچه که بین حدین آوردید کل بود و آنچه بین دو متوسط دیگر می آورید جزء است در اینصورتی لازم می آید کل و جزء یکی شود.

مصنف به صورت پراکنده اشکال را مطرح می کند اما بعداً آن را جمع می کند.

«ایضا»: همان که بین طرفین است بین وسطین هم باشد.

«لانه لا بد فی کل ترتیب عددی کان متناهیا او غیر متناه من تلوّ واحد لآخر»

«لانه» تعلیل برای «لا یمکن» است. چرا ممکن نیست بین هر دو متوسطی به اندازه ای باشد که بین طرفین است؟ چون هر دو متوسطی ترتیب دارند و ترتیب، ایجاب می کند که بین این دو مرتَّب چیزی نیاید پس اگر اینگونه شد بین هر دو متوسطی نمی توان متوسطاتی به اندازه متوسطاتی که بین حدین فاصله می کردید فاصله کنید. در یک جاهایی می رسید که باید متوسطاتی را فاصله نکنید.

ترجمه: بین هر ترتیب عددی «چه این ترتیب عددی، متناهی باشد چه غیر متناهی باشد فرق نمی کند» لازم است در پِی بودن یکی نسبت به دیگری «یعنی یکی از دیگری تبعیت کند. یعنی اگر این ترتیب بخواهد حفظ شود باید ۱۰۰۱ بعد از ۱۰۰۰ باشد وبین آنها چیزی واقع نشود و الا تلو بودن، صادق نیست و اگر تلو بودن صادق نبود ترتیب صادق نیست».

ص: ۸۸۴

«فاذا كان مثلا بين ج، ب متوسطات بلا نهايه لزم محالان»

«ج» اصغر است و «ب» اكبر است.

ترجمه: اگر بين «ج» و «ب» كه حد هستند متوسطاتى بلا نهايه باشد «چنانكه شما معتقديد» دو محال لازم مى آيد.

«احدهما ان يكون بين كل اثنين من المتوسطات بعدد ما بين الطرفين فى انه لا نهايه له»

محال اول: بين هر دو متوسطى هم متوسطاتى باشد به عدد ما بين الطرفين. در سطر ۹ بيان كرد «لا يمكن ان يكون... الطرفين الاولين» اما در اينجا مى گويد محال اول اين است كه چنين چيزى را بايد قائل شويد و نگوييد ممكن نيست.

«فى انه لا نهايه له»: در تعداد مثل هم نيستند بلكه در بى نهايت بودن مثل هم هستند.

«فيكون بعض محصور الجانبين مرتبا مثل الكل الحاصر و هذا خلف»

«مرتبا» حال است و سيد احمد علوى آن را تميز گرفته.

بعضى از محصور الجانبين «كه ترتيب بين آنها است و خود ترتيب، بى نهايت فاصله را اجازه نمى دهد» مثل كلى كه حاصر است مى باشد.

تا اينجا دو اشكال را بيان كرد كه هم كل و جزء را يكى مى كند هم بى نهايت را بين حاضرين قرار مى دهد كه بى نهايت بين حاصرين قرار بگيرد غلط است.

«هذا خلف»: يعنى خلف بعضيت و كليت است چون قانون در بعضيت و كليت، عدم تساوى است. فرض كليت و فرض بعضيت حكايت از عدم تساوى مى كند اگر تساوى قائل شويد خلف كرديد با فرض كليت و جزئيت پس عبارت به اين صورت مى شود «هذا خلف فرض الكليه و الجزئيه»

«و الثانی ان هذه المتوسطات و ان کانت تذهب الی غیر النهایه فکل واحد مما لا نهایه له من جانبیه جاران»

اشکال دوم: این متوسطات اگر چه تا بی نهایت می روند ولی هر کدام از این بی نهایت، از دو طرف دو همسایه دارند. هزار و یک، یک همسایه ناقص دارد که ۱۰۰۰ است و یک همسایه زائد دارد که ۱۰۰۲ است دو همسایه دارد که بین آنها نباید فاصله شود. اقتضای ترتیب این است که هر یک از این مرتَّب ها، دو طرف و دو جارّ داشته باشند که بین دو جارش فاصله نباشد یک جارّش در طرف نقیصه باشد و یک جارّش در طرف زیاده باشد. هزار در طرف نقیصه یِ هزار و یک باشد و هزار و دو در طرف زیاده یِ هزار و یک باشد. هر دو در طرف هزار و یک هستند ولی یکی در طرف زیاده و یکی در طرف نقیصه است.

«و معلوم انه لیس بینه و بین جاره واسطه»

معلوم است که بین هر شیئی و جارش نباید واسطه باشد اگر واسطه باشد جار بودن و تلو بودن محفوظ نمی ماند. شما یا باید تلو بودن را از دست بدهید یا اگر تلو بودن را قبول می کنید باید واسطه را بردارید. پس باید هزار و یک برای هزار بدون واسطه ثابت شود در حالی که شما گفتید هر چیزی که برای چیزی ثابت می شود باید با واسطه باشد.

«فتکون اذن بعض المقدمات التی فی الوسط لا وسط له و هو من مبادی البرهان لا محاله»

ص: ۸۸۶

پس بعض مقدماتی که در وسط اند « یعنی بین اصغر و اکبر قرار گرفتند» خودشان حد وسط ندارند «یعنی با برهان اثبات نمی شود» در حالی که آن هایی که در وسط هستند از مبادی برهان هستند لا محاله «و شما گفتید برای همه مبادی برهان باید برهان اقامه شود پس آنها هم که در وسط هستند چون از مبادی برهان هستند باید برهان بر آنها اقامه شود.

«و وُضِع ان کل علم بوسط»

«وضع» به معنای «فرض» است.

هر جا که علم است باید واسطه باشد. الان شما به جایی رسیدید که علم است واسطه نیست.

«فیکون بعض ما هو مبدأ البرهان غیر معلوم»

نتیجه می گیریم که لازمه حرف شما این است که بعض چیزهایی که مبدأ برهان است معلوم نباشد و علمی نباشد چون برهانی نیست و حد وسط ندارد.

«هذا خلف»

این خلفِ فرضِ برهانیت است چون فرض برهانیت اقتضا می کند که مقدمات برهان، یقینی باشد اگر چیزی فرض شد برهان است مقدمات آن باید یقینی باشد الان شما رسیدید به مقدماتی که بدون حد وسط بدست آمدند و در نتیجه یقینی نبودند پس برهان را از غیر یقینی ساختید واین، خلف فرض برهانیت است چون فرض برهانیت این است که از یقینی ساخته شود نه غیر یقینی.

ادامه بحث اینکه آیا می توان هر معلومی را معلوم بالبرهان دانست؟/ بررسی نظریه کسانی که برهان آوردن بر قضیه ای را باطل می دانند و نظریه کسانی که می گویند برهان به صورت دور تبیین می شود توسط مصنف ۲ ـ بررسی کلام بعضی که می گویند بعض براهین به کمک بعض دیگر بیّن می شوند. / معرفت مبادی برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا ۹۳/۰۳/۱۹

ص: ۸۸۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ _ ادامه بحث اینکه آیا می توان هر معلومی را معلوم بالبرهان دانست؟/ بررسی نظریه کسانی که برهان آوردن بر قضیه ای را باطل می دانند و نظریه کسانی که می گویند برهان به صورت دور تبیین می شود توسط مصنف ۲ _ بررسی کلام بعضی که می گویند بعض براهین به کمک بعض دیگر بیّن می شوند./ معرفت مبادی برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا.

«فَبَیّنٌ اذن انه لیس کل علم ببرهان»(۱)

گروهی معتقد بودند که همه قضایا باید با برهان اثبات شوند یعنی هر علمی که برای ما حاصل می شود باید علم نظری و برهانی باشد ما علم بدیهی نداریم سپس روی این مبنا گفته بودند که هر وقت بخواهیم برهانی اقامه کنیم به تسلسل مبتلا می شویم و چون تسلسل باطل است پس اقامه برهان باطل است به این صورت، برهان را منکر شده بودند. سپس گفته بودند که فقط یک راه علاج و فرار وجود دارد و آن این است که بعضی از علوم را که برای علوم بعدی مبنا قرار می دهیم بدون برهان به عنوان اصل موضوع بپذیریم یا اکتفا به ظن کنیم و دنبال یقین و علم نباشیم در این صورت می توانیم تسلسل را از بین ببریم و بگوییم برهان، اقامه کردیم ولی می دانیم که چنین برهانی مفید یقین نیست و در واقع برهان نیست بنابراین یکی از دو راه را باید طی کرد یا بر همه علوم برهان بیاوریم که نتیجه اش مبتلا شدن به تسلسل است یا در بعض علوم به ظن اکتفا کنیم و بگوییم به عنوان اصل موضوع می پذیریم ولی هیچکدام از این دو راه آن برهانی را که ما در صدد آن هستیم در اختیار ما قرار نمی دهند پس باید بگوییم آن برهانی که ما بدنبالش هستیم برهانی است که واقعیت ندارد و چنین برهانی نداریم. این، کلامِ این گروه بود.

ص: ۸۸۸

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص۱۱۸، س۱۸، ط ذوی القربی.

جوابی که ما داریم بیان شد. الان مصنف نتیجه بیان را ذکر می کنند و می فرمایند معلوم شد که لازم نیست هر علمی با برهانی اثبات شود و اینچنین نیست که تمام علوم ما نظری باشند بلکه ما علم ها یی داریم که بذاته معلوم اند و واسطه نمی خواهند. لازم نیست برهان را برای رسیدن به آنها واسطه قرارداد. آنها، ذاتا علم هستند و آنها همان علم های بدیهی ما هستند.

در این صورت هر دو اشکال بر طرف می شود هم ما به تسلسل مبتلا نمی شویم هم علوم خودمان را بر ظن یا اصول موضوعه مبتنی نمی کنیم بلکه بر بدیهیات مبتنی می کنیم، بدیهیاتی که همگی ثابت و یقینی اند. سپس مصنف در ضمن کلامش توضیح می دهد که این بدیهیات چگونه کشف می شوند. می فرماید برهان را تحلیل ببر می بینی این برهان که نتیجه ای را داده این نتیجه مستند به دو مقدمه است سپس آن دو مقدمه مستند به برهان های دیگر است آن برهان های دیگر را کشف کن می بینی آن برهان های دیگر، مقدمات دارند یعن این دو مقدمه، نتیجه دو برهان دیگر است وقتی که آن دو برهان کشف شد به مقدمات جدیدی می رسید دوباره اگر دیدید آن مقدمات بدیهی اند که تحلیل برهان را همین جا منتهی می کنی و الا

دوباره برهان را تحلیل می بری به سمت ابتدا، در پایان که تحلیل تو منتهی شد، به قضایایی می رسی که قضایای بدیهی اند که اقامه برهان هم از همان جا شروع شده بود یعنی از آنجا شروع کردی و به نتیجه رسیدی و نتیجه را در برهان دیگر به کار بردی و به نتیجه بعدی رسیدی و هکذا، به این صورت برهانی را بر برهانی مبتنی کردی حال در وقت تحلیل، آن برهان هایی را که ردیف کرده بودی پیدا کن. از آخرین برهان به برهان قبل برو و از برهان قبل به برهان قبل آن برو و وقتی تحلیل تو تمام شد به آن بدیهیات خواهی رسید بدیهیات هم احتیاج به برهان ندارند که بخواهی ادامه بدهی تا به سمت اول برسی بلکه به جایی می رسی و می گویی این، خودش اول است در این صورت این قضیه، قضیه بدیهی می شود.

ص: ۸۸۹

توضیح عبارت

«فبیّن اذن انه لیس کل علم ببرهان»

با این توضیحاتی که دادیم معلوم شد که اینچنین نیست که هر علمی را به سبب برهان بدست بیاوریم و هر قضیه ای را برهانی کنیم و هیچ قضیه ای نداشته باشیم که بدون برهان معلوم باشد.

«و ان بعض ما یُعلَم یُعلم بذاته بلاوسط»

و روشن شد که بعضی معلوماتِ ما بذاته معلومند یعنی بدون برهان معلومند چون بدیهی اند.

«بلاوسط» تاکید برای «بذاته» است. «بذاته» به معنای «بلاوسط» است یعنی بدون حد وسط و برهان، خود آنها معلوم هستند.

«فیکون عند النهایه فی التحلیل»

در نسخه خطی «عنده» آمده است که «یکون» ناقصه می شود و ضمیر ندارد و ضمیر «عنده» به «بعض ما یعلم» بر می گردد.

«عنده» خیر مقدم و «النهایه فی التحلیل» مبتدای موخر است.

طبق نسخه کتاب «یکون» تامه است که ضمیر آن به «بعض ما یعلم» بر می گردد.

معنا طبق اینکه «یکون» تامه باشد: آن بعض ما یعلم «یعنی بدیهی» محقق و حاصل می شود و موجود می باشد وقتی که در تحلیل قیاس به نهایت برسید یعنی قیاس را تحلیل کنی و به قیاس قبلی بروی و از قیاس قبلی به قیاس قبلی بروی تا وقتی که تحلیل تو منتهی شود و وقتی که به نهایت تحلیل رسیدی آن علم بدیهی و بذاته تحقق پیدا می کند و بدست می آید.

معنای عبارت طبق نسخه خطی: نهایتِ در تحلیل نزدِ «بعض ما یعلم» حاصل می شود یعنی وقتی که به «بعض ما یعلم» رسیدید تحلیلِ قیاس، منتهی می شود.

ص: ۸۹۰

مفاد عبارت طبق هر دو نسخه یکی است ولی نسخه «عنده» بهتر معنا می شود.

«و یکون هو و ما یجری مجراه المبدأ الذی تنتهی الیه مقدمات البراهین»

این عبارت عطف تفسیر «فیکون» عند النهایه فی التحلیل» است «هو» به «بعض ما یعلم» بر می گردد.

«بعض ما یعلم» مبدئی است که مقدمات برهان بعد از تحلیل به آن مبدا منتهی می شود یعنی اگر مقدمات برهان را تحلیل کنی منتهی به این بعض ما یعلم «یعنی بدیهیات» می شود.

«ما یجری مجراه»: می توان گفت مراد از «ما یجری مجراه» نتیجه ای است که از برهان گرفتیم و این نتیجه قهراً بدیهی نیست و «یُعلم بذاته» نیست اما چون از برهان گرفته شده می توان آن را مبدأ برای براهین دیگر قرار داد. لذا به این حیث، جاری مجرای علم بدیهی است چون همانطور که علم بدیهی را می توان مبدأ برهان قرار داد این را هم می توان مبدأ برهان قرار داد ولی یک مشکل وجود دارد و آن اینکه «تنتهی الیه مقدمات البراهین» نیست مگر اینکه مراد از «تنتهی»،اضافی باشد نه حقیقی. ما حقیقةً به بدیهیات منتهی می شویم. به این نظریات در بین راه منتهی می شویم که نسبت به قیاس های بعدی می توانیم آنها را منتها حساب کنیم اما نسبت به قیاس های قبلی منتها نیستند البته مراد، منتها به سمت ابتدا مراد است.

پس توجه کنید که مراد از «ما یجری مجراه» عبارت از قضیه ای است که بدیهی نیست ولی از جهت اینکه توانسته مبدأ برهان قرار بگیرد جاری مجرای بدیهی شده. این یک توجیه بود.

ص: ۸۹۱

توجیه دیگر این است که قیاس، صغری و کبرایش گاهی هر دو کلی اند گاهی صغری جزئی است «اما اگر هر دوجزئی باشد قیاس تشکیل نمی شود» صغرای جزئی، معلوم بدیهی نیست زیرا «معلوم» به معقول گفته می شود. آنجا که ما مطلبی را کلّی بدانیم گفته می شود «معلوم». اما جایی که مطلبی را جزئی بدانیم اصطلاحا معلوم گفته نمی شود بلکه مشهود و محسوس می گویند. لفظ معلوم نوعا بر معقول یا بر معلوم کلی اطلاق می شود.

نکته: مراد از «هو»، «معلوم بذاته» است که یکی از بدیهیات می باشد. «ما یجری مجراه» معلوم نیست که محسوس باشد چون آن هم بدیهی است اما این یک مشکل دارد و آن اینکه بحث ما در برهان است و برهان از جزئی تشکیل نمی شود چون در برهان، دوام لازم داریم. قبلا گفتیم که جزئی دوام ندارد و چون دوام ندارد برهان را نمی توان از جزئی تشکیل داد بنابراین، احتمال اول برای یجری مجراه، بهتر به نظر می رسد از احتمال دوم. اگر چه احتمال دوم قابل طرح است اما اینکه پذیرفته شود یا نه؟ معلوم نیست.

نکته: محسوس غیر از حسیات است. حسیات از محسوسِ مکرّر پیدا می شود یعنی حکم کلی است که عقل می کند بعد از اینکه حس، جزئیات را مشاهده کرد این، حسیات است. همه حسیات کلی اند ولی اگر چه از حس گرفته شدند ولی عقل آمده حکم کلی را که از عقل گرفته بیان کند.

ص: ۸۹۲

نکته: مرحوم علامه و خواجه معتقدند که بدیهیات فقط همان اولیاتند در این صورت ۵ مورد دیگر، جاری مجرای اولیاتند یعنی ملحق به بدیهیات می شوند در حالی که بدیهی نیستند. مثلا معتقدند که در تجربیات چون قیاس خفی دارند بدیهی نیستند یا چون فطریات، قیاساتها معها است بدیهی نیستند. آنچه که به صورتی در آن قیاس دخالت دارد بدیهی نیست. پس بدیهیات منحصر در اولیات می شود و اگر بدیهیات منحصر در اولیات شود جاری مجرای بدیهیات ۵ مورد دیگر می شود. این احتمال در عبارت مصنف نمی آید چون مصنف هر ۶ مورد را بدیهی می داند لذا ضمیر «هو» به هر ۶ مورد بر می گردد و مراد از «ما یجری مجری» نمی تواند بقیه بدیهیات باشد لذا به یکی از آن دو توجیهی که گفتیم باید حمل شود. پس در این عبارت سه توجیه وجود دارد که یکی از آنها با مبنای مصنف نمی سازد.

«فلا یکون ایضا ما ظُنّ من ان مقدمات البراهین اما ان تکون بلا نهایه او توقف فی کل برهان عند اصل موضوع بلا بیان حقا»

«ما ظن» اسم برای «لا یکون» است و «حقا» خبر برای «لا یکون» است.

«ایضا»: همانطور که «لیس کل علم ببرهان» که در ابتدای بحث گفتیم همچنین «لا یکون ما ظن حقا»، مراد از «ما ظن» را با «من ان مقدمات... » بیان می کند که عبارت از دو چیز است:

۱ ـ هر گاه بخواهیم برهانی اقامه کنیم به تسلسل مبتلا شویم

۲ _ ناچار باشیم برای فرار از تسلسل، براهین خودمان را مبتنی بر چیزهایی کنیم که یقینی نیستند بله اصول موضوعه و ظنی اند. مصنف می گوید هیچکدام از این دو حق نیستند.

ترجمه: نمی باشد آنچه که گمان شده، حق باشد که عبارت از این است که مقدمات براهین یا بلا نهایه می شوند «که ما را مبتلاـ به تسلسل می کنند» یا متوقف می شود در نزد هر برهانی به اصل موضوعی که آن اصل موضوع، بیان و اثبات نشده است.

«بل الحق ان ذلک ینتهی الی بیّن بنفسه بلا واسطه»

«ذلک»: یعنی «کل برهان».

«بلاواسطه» تاکید برای «نفسه» است.

بلکه حق این است که در هر برهانی منتهی می شویم به قضیه ای که بیِّن بنفسه است و احتیاج به حد وسط ندارد. پس باید از این طریق مشکل را حل کنیم نه از آن طریق که بگوییم براهینمان را مبتنی بر اصل موضوع و قضایای مظنونه می کنیم.

صفحه ۱۱۹ سطر اول قوله «و اما الذین»

در ابتدای ورود در این فصل دو اشکال مطرح کردیم اشکال اول همین اشکال تسلسل بود که گفته شد یا تسلسل را قبول کنید یا بعضی از مقدمات برهان را به عنوان اصل موضوع و به عنوان یک قضیه مظنونه بپذیرید و بر آنها اقامه برهان نکنید. گروهی هم گفته بودند که ما برهان را حفظ می کنیم و مبتنی بر ظن و اصل موضوع قرار نمی دهیم. برهان را بما هو برهان که مفید یقین است قبول کنیم. تسلسل را هم منکر می شویم راه حل ما هم این است که براهینی را که داریم تحلیل می کنیم تا به بیِّن برسیم. «تا اینجا کلام این گروه با کلام مصنف یکسان است چون مصنف بیان کردکه برهان را تحلیل می کنیم تا به بیِّن برسیم ولی مصنف تعبیر به بیِّن بنفسه کرد» ولی بیِّن بعضها ببعض است. یعنی بعضی از مقدمات را با بعض دیگر از مقدمات بیِّن می کنیم. آن بعض دوم را با اوّلی بیّن می کنیم در اینصورت دور لازم می آید ولی دور اشکالی ندارد ما گفتیم به بیّن بنفسه می رسیم ولی این گروه می گوید به قضیه ای می رسیم که بین است ولی به کمک قضیه دیگر بین است و آن قضیه دیگر هم به کمک قضیه اولی بین است. که یا با واسطه یا بی واسطه است یعنی یا دور مضمر است یا دور مصرح است.

این قول را مصنف نقل می کند «البته مصنف از این قول، تعبیر به شبهه می کند» که در تعلیم اول ارسطو باطل شده و با سه دلیل گفته شده که بیان دوری، بیان باطلی است سپس شروع به دلیل اول می کند تا در دلیل اول بیان کند که بیان دوری، بیان باطلی است.

ابتدا با صغری و کبرایی که هنوز اثبات نکردید نتیجه ای می گیرید و در اینجا سر قضیه پیدا می شود:

۱ _ صغری

۲ _ کبری

۳ _ نتیجه.

برای اثبات صغری، نتیجه را با کبری همراه می کنید که یک قیاس درست می شود برای اثبات کبری هم نتیجه را با صغری همراه می کنید که یک قیاس دیگر درست می شود به این ترتیب صغری و کبری اثبات می شود ولی با استمداد از نتیجه اثبات می شود که این، دور لازم می آید اما گاهی هم قیاس ها را ادامه می دهید و در قیاس های بعدی می توانید نتایجی بگیرید و به وسیله آن نتایج، مقدمات قیاس دیگری را تبیین کنید.

توضیح عبارت

«و اما الذین ظنوا انهم یتخلصون من الشبهه بان یجعلوا البراهین منتهیه الی اوائل بیّن بعضها ببعض»

«الشبهه»: مراد شبهه تسلسل با شبهه ی مبتنی کردن قیاس بر اصول موضوعه و مقدمات مظنونه است.

کسانی که گمان کردند که خودشان را از شبهه خلاص می کنند به اینکه براهین را در تحلیل منتهی به اوائل «مقدمات بدیهیه» کنند «که مقدمات اولیه هستند و از آنها می توان قیاس هایی را تشکیل داد» که بعضی از این اوائل به بعض دیگر بیان می شود نه اینکه بیِّن بنفسها باشد بلکه بیِّن بعضها ببعض است.

«فقد فسخ طریقهم فی التعلیم الاول»

«فقد فسخ» جواب برای «اما الذین ظنوا» است. مراد از تعلیم اول، کتاب ارسطو است اما ظن این گروه در کتاب تعلیم اول فسخ و زائل و باطل شده است.

«فقیل ان البیان بالدور لیس ببیان البته»

در کتاب تعلیم ارسطو گفته شده که بیان دوری، در واقع بیان نیست چون بیان به معنای این است که ابهامی را بر طرف کند اما شما ابهامی را به وسیله مبهمی بر طرف می کنید و این را بیان نمی گویند چون رفع ابهام واقع نمی شود.

«و بیّن ذلک بحجج ثلاث»

این مطلب را بر سه حجت بیان می کند.

دلیل اول بر رد شبهه بعضی که می گویند بعضی براهین به کمک بعض دیگر بیّن می شوند. / معرفت مبادی برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا ۹۳/۰۳/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل اول بر رد شبهه بعضی که می گویند بعضی براهین به کمک بعض دیگر بیّن می شوند. / معرفت مبادی برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا.

«و بین ذلک بحجج ثلاث احداها ان بیان الدور یوجب ان یکون شیئان کل واحد منهما اکثر تقدما و اعرف من الآخر»(۱)

گفتیم بعضی ها معتقدند که همه علوم را باید از طریق برهان فهمید و علم بدیهی نداریم ولی قائل نیستند که علوم برهانی مبتلا به تسلسل می شود همچنین علوم برهان را مبتنی بر ظن نمی کنند یعنی چنین نیست که حد وسطی را بگویند که برهانی نمی کنیم بلکه برهان را قبول می کنند ولی به بیانِ دوری قبول می کنند مثل گروه دیگر که برهان را یا مبتلا به تسلسل می دانند و یا می گویند اگر بخواهد تسلسل لازم نیاید بعضی از مقدمات باید بلا بیان بماند و به عنوان اصل موضوع پذیرفته شوند. این گروه دوم مثل گروه اول فکر نمی کنند بلکه معتقدند که ما همه چیز را بیان می کنیم ولی بعضی را به توسط بعضی بیان می کنیم درباره آب مبیَّن را مبیِّنِ بعضِ اول قرار می دهیم یعنی مقدمه ای را می آوریم و به توسط آن، نتیجه ای را بیان می کنیم سپس برای بیان خود مقدمه از آن نتیجه بهره می گیریم که این بیان، بیان دوری می شود.

ص: ۸۹۶

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص۱۱۹، س۳، ط ذوی القربی.

مصنف می گویم کار اینها باطل است زیرا بیان دوری باطل است به سه دلیل:

دلیل اول: اگر بیان دوری داشته باشیم تناقض گویی کردیم زیرا فرض کنید مقدمه ای را ما در قیاس می آوریم تا نتیجه بگیریم. این مقدمه باید دو صفت داشته باشد:

۱ــ اعرف از نتیجه باشد ۲ــ اقدم از نتیجه باشد یعنی «اشد تقدما یا اسرع تقدما باشد» و نتیجه برعکس باید هم اخفی باشد که به توسط این اعرف حاصل شود هم اشد تاخرا باشد.

پس دو صفت برای مقدمات وجود دارد و دو صفتِ مقابِل هم بر این نتیجه داریم. دو صفتِ مقدمات این است که اقدم و اعرف باشند اما دو صفت نتیجه این است اشد تاخرا و اخفی باشد. حالا اگر این نتیجه ای را که نتیجه بود مقدمه قرار دادید و مقدمه را نتیجه گرفتید در اینصورت لازم می آید همان نتیجه ای که اشد تاخرا و اخفی بود اعرف و اکثر تقدما گرفته شود همچنین آن مقدمه ای که اعرف و اکثر تقدما بود را در عین اینکه اعرف و اکثر تقدما گرفته شده اخفی و اشد تاخرا هم قرار داده شود. پس در مقدمه اعرف بودن و اخفی بودن جمع شده همچنین در نتیجه هم اعرف بودن و اخفی بودن جمع شده.

معنای اخفی این است «ما لیس باعرف». پس وقتی گفته می شود هم اعرف است و هم اخفی است یعنی هم اعرف است و هم اعرف نیست. در تقدم و تاخر هم همینطور است یعنی وقتی می گویید موخر است یعنی مقدم نیست حال اگر شما آن را هم مقدم و هم موخر کردید لازمه اش این است که گفته شود هم مقدم است و هم مقدم نیست. هم موخر است و هم موخر نیست و این، همان تناقض است پس در هر دوری تناقض لازم می آید مگر اینکه این دو بیان که بر یکدیگر متوقف اند اعرف و اخفی باشند ولی به دو وجه باشند و هکذا هر یک از دو اکثر تقدما و اکثر تأخرا باشد. اگر این دو صفت به دو وجه در یک جا جمع شد تناقض درست نمی کند.

ص: ۸۹۷

بیان مثال: مصنف می خواهد مثال برای دو وجه بزند. می فرماید جزئیات نزد ما اعرفند و نزد طبیعت اخفی هستند کلیات، نزد طبیعت اعرفند و نزد ما اخفی هستند. حال اگر چیزی را بگوییم که هم اعرف و هم اخفی است ولی اعرف است در نزد ما و اخفی نزد طبیعت است در این صورت اشکالی ندارد چون این دو صفت در یک شی به دو جهت جمع شده است. بله اگر گفته شود «این شی اعرف است عندنا و اخفی است عندنا» یا گفته شود «این شی اعرف است عند الطبیعه و اخفی است عند الطبیعه» اشکال دارد.

توضیح مثال: گفته می شود کلی، عند الطبیعه اعرف است و جزئی، عندنا اعرف است. عکس آن را هم می گویند که جزئی، عند الطبیعه اخفی است و عندنا اعرف است منظور از طبیعت همین عالم خلقت است که جسمانی باشد. عالم جسمانی را عالم طبیعت یا طبیعت می گوییم. وقتی ملاحظه می کنیم می بینیم مقصود طبیعت تعلق به نوع گرفته نه شخص یعنی طبیعت اینگونه است که برایش شخص مهم نیست مثلا فرض کنید نوع انسان را می خواهد موجود نگه دارد به شخص کاری ندارد چون این شخص اگر برود شخص دیگر به جای آن می آید. سعی می کند نوع از بین نرود. از این کار می فهمیم که مقصود طبیعت، نوع است و اگر شخص را قصد کرده به خاطر این است که نوع را باقی نگه دارد. البته طبیعت به ظاهر امرِ بی شعوری است ولی اشکال ندارد که بگوییم طبیعت اینگونه قصد کرده است یعنی اینچنین از آن یده می شود.

ص: ۸۹۸

پس مقصود طبیعت، نوع است. در بین دو چیز، بنده آن چیزی را قصد می کنم که نزد ما شناخته تر باشد پس اگر نوع یا کلی مقصود طبیعت است کشف می کنیم که اعرف عند الطبیعه هم هست.

این کلمات را یا حمل بر مجاز می کنیم یا به حقیقتش تحفظ می کنیم مرحوم صدرا به حقیقت تحفظ می کند و می گوید طبیعت، موجودِ شاعر است عُرَفا هم به حقیقت تحفظ می کنند و می گویند طبیعت یک موجود شاعر است زیرا قصد می کند و معرفت دارد و چیزهایی در نزد او اعرفند. اما مشاء می گوید اینها مجاز است مثلا می گوید قصدش، قصد طبیعی است نه قصد ارادی ولی مرحوم صدرا می گوید قصدش قصد ارادی است و طبیت واقعا اراه می کند عرفا همه که برای طبیعت یک وجود مستقل قائل اند همین را می گویند.

مرحوم خواجه در شرح اشارات می فرماید «طبیعت قصد می کند».

استاد: قصدی که طبیعت می کند اسم آن را قصد طبیعی می گذاریم مرحوم خواجه توضیح نمی دهد که طبیعت، قصد طبیعی می کند یا قصد ارادی می کند. در اینصورت می توان گفت که شاید مشاء هم به حقیقت حرف می زنند نه مجاز.

در هر صورت، این هست که طبیعت، کلی و نوع را قصد می کند پس کلی و نوع، مقصود طبیعت می شود و اگر مقصود شد اعرف عند الطبیعه می شود ولی ما اینگونه نیستیم زیرا شخص را راحت تر از کلی می شناسیم اگر یک مطلب کلی به ما القاء شود به آن کسی که آن مطلب کل را القاء می کند می گوییم مثال هم بزن. مثال زدن همان جزئی کردن است. پس جزئی نزد ما اعرف است لذا سعی می کنیم که کل را تبدیل به جزئی کنیم تا بهتر بفهمیم.

ص: ۸۹۹

اگر ما مقدماتی را برای رسیدن به نتیجه ترتیب دادیم و مقدمه، کل بود. این مقدمه را می توان متصف به اعرف کرد و می توان متصف به اخفی کرد. اگر کلی است پس عند الطبیعه اعرف است و اگر کلی است پس عندنا اخفی است هم اعرف و هم اخفی شد ولی به دو حیث. اگر یک بیان اینگونه ای داشته باشید که اعرف عند الطبیعه را مقدمه قرار داده باشید برای اخفی عند الطبیعه و سپس اعرف عندنا را مقدمه قرار بدهید برای اخفی عندنا، در این صورت اشکالی ندارد.

اما اگر به این صورت عمل کنید که مقدمه ای را مقدمه برای مطلوبی قرار دهید و آن مطلوب را هم مقدمه برای این مقدمه قرار دهید ولی مقدمه ای که در ابتدا آوردید جزئی بود تا کلی از آن نتیجه گرفته شود این، اعرف عندنا بود و کلی که اعرف عند الطبیعه بود را نتیجه داد. سپس همین نتیجه را مقدمه برای رسیدن به آن جزئی قرار دادیم. اعرف عند الطبیعه را مقدمه برای جزئی که اعرف عندنا است قرار دادیم الان این نتیجه دوبار به کار آمد یکبار عنوان نتیجه به خودش گرفت یکبار عنوان مقدمه به خودش گرفت. در وقتی که عنوان نتیجه به خودش گرفت اعرف عند الطبیعه و اخفی عندنا بود الان هم اخفی عندنا و اعرف عند الطبیعه است یعنی وقتی که مطلوب بود و وقتی که مقدمه بود دو عنوان گرفت ولی به یک جهت است یعنی عند الطبیعه اخفی بود و نیتجه قرار داده شد الان عند الطبیعه، مقدمه قرار داده می شود و اعرف می شود. به وجه واحد هم اعرف و هم اخفی شد که باطل است اما اگر دو وجه پیدا کرد یعنی اخفی عندنا بود اما اعرف عند الطبیعه بود این ایرادی ندارد و بیان، بیان دوری نمی شود پس در بیانِ دوری، دو شیء من جهه واحده دو صفتِ مختلف دارند اگر دو شیء من جهتین دو صفتِ مختلف داشتند بیان ما دوری نمی شود.

ص: ۹۰۰

ادامه دلیل اول بر رد شبهه بعضی که می گویند بعض براهین به کمک بعض دیگر بیّن می شوند. . / معرفت مبادی برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا ۹۳/۰۳/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه دلیل اول بر رد شبهه بعضی که می گویند بعض براهین به کمک بعض دیگر بیّن می شوند. . / معرفت مبادی برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا.

«و بیِّن ذلک بحجج ثلاث: احداها ان بیان الدور یوجب ان یکون شیئان کل واحد منها اکثر تقدما و اعرف من الآخر»(۱)

گفتیم بیان دوری باطل است و بر این مدعا خواستیم سه دلیل اقامه کنیم.

دلیل اول: در بیان دوری دو شیء را ملاحظه می کنید و یکی را اعرف از دیگری قرار می دهید و به توسط این اعرف، به دیگری می رسید دوباره دیگری را اعرف قرار می دهید و به توسط دیگری به اولی می رسید لازمه این کار این است که هر یک از این دو امر هم اعرف باشند و وسیله رسیدن به دیگری باشند هم اخفی باشند و از دیگری استفاده کنند. همچنین لازم می آید که هر یک اقدم بر دیگری باشد و دیگری اشد تاخرا از او باشد. هم در هر یک اعرفیت و اخفائیت را جمع می کنیم هم اکثر تقدم و اشد تاخریت را جمع می کنیم و این، جمع دو امر متباین و متنافی در شیء واحد است که دور، مستلزم آن شده است. این جمع متباینات، محال است پس مستلزم این محال هم که دور است محال می باشد این، اشکالی بود که بیان کردیم اما گاهی دو شیء اینگونه اند که یکی به لحاظی اعرف از دیگری می باشد و دیگری لحاظ دیگر اعرف از اولی است یا یکی به لحاظی اکثر تقدما از دیگری است و دیگری به لحاظ دیگر اشد تاخراً یا اکثر تقدما از اولی است. این مطلب را به دو نحو می توان بیان کرد:

ص: ۹۰۱

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص۱۱۹، س۳، ط ذوی القربی.

۱ــ دو شیء درست می کنیم که یکی اعرف از دیگری می شود و دیگری هم اعرف از اولی می شود.

۲ــ دو شیء درست می کنیم که هریک از این دو شیء هم اعرفند و هم اخفی هستند وقتی اولی را اعرف از دومی می کنیم که دومی اخفی می شود و وقتی دومی را اعرف از اولی می کنیم اولی اخفی می شود پس اولی هم اعرف است و هم اخفی است دومی هم اعرف است و هم اخفی است که در یک چیز، هر دو وصف جمع شد.

البته بیان اول به بیان دوم بر می گردد. یعنی اگر یک شیء اعرف باشد دیگری هم اعرف باشد محذوری ندارد. محذورش این است که آنکه اعرف است با اعرف شدنِ دومی، اخفی شود و دومی که اعرف بود با اعرف بودنِ اولی، اخفی شود در این صورت این اولی و دومی هر کدام هم اعرف و هم اخفی می شوند.

بهتر این است که این دو بیان را در یکدیگر ادغام کنیم و یک بیان بیاوریم که اگر دو شیء داشته باشیم که هر یک را به وسیله دیگری بیان کنیم یعنی اولی را به وسیله دومی و دومی را به وسیله اولی بیان کنیم لازم می آید که چون مبیِّن باید اعرف باشد پس اولی اعرف از دومی باشد و دومی هم اعرف از اولی باشد چون هر یک مبیِّن دیگری هستند و مبین باید اعرف باشد پس اولی چون مبین است اعرف می شود و دوباره دومی چون مبین است اعرف می شود وقتی اولی اعرف شد دومی اخفی می شود و وقتی دومی اعرف شد اول اخفی می شود در اینصورت لازم می آید در اولی هم اعرفیت و هم اخفائیت جمع شود. در دومی هم اعرفیت و هم اخفائیت جمع شود در این صورت مشکل پیش می آید اما اگر اولی به وجهی اعرف بود و دومی به وجه دیگر اعرف بود این مشکل پیش نمی آید مثلا- اولی عندنا اعرف بود و دومی عند الطبیعه اعرف بود اشکالی ندارد چون در وقتی که در یکی از این دو متقابلان جمع می شوند چون به دو حیثیت و به دو وجه جمع می شوند اشکال ندارد مثلا این شیء که عبارت از یک امر جزئی است اعرف عندنا است و اخفی عند الطبیعه است پس هم اعرف است و هم اخفی است ولی این اجتماع متقابلین نیست چون اعرفیتش عندنا است و اخفائیتش عند الطبیعه است در این صورت، مجمعِ دو چیز متقابل است به دو حیثیت و دو لحاظ، که ایرادی ندارد. در صورتی ایراد هست که هر یک از این دو شیء از دیگری اعرف باشند من جهه واحده و به عبارت دیگر این یک شیء هم اعرف و هم اخفی من جهه واحده باشد. دقت کنید که اینکه دو شیء اعرف باشند برگردانیم به اینکه یک شیء هم اخفی و هم اعرف باشد. یکبار می گوییم این دو شیء هر دو اعرفند ولی به دو حیث اعرفند. یکبار می گوییم این یک شی هم اعرف و هم اخفی است ولی به دو حیث است هر دو کلام، یک چیز است و هر دو مطلبش صحیح است و هیچ ایرادی ندارد. بیان دوری در جایی است که این دو شی اعرف باشند من جهه واحد یا یک شی اعرف و اخفی باشد من جهه واحده.

با بیانی که در جلسه گذشته داشتیم و امروز هم آن را تکمیل کردیم اینگونه شد که اگر جزئی را معرِّف کلی قرار دادیم یا به تعبیر دیگر از جزئی به کلی رسیدیم در اینجا گفته می شود از اعرف عندنا به اخفی عندنا رسیدیم حال اگر کلی را معرِّف این جزئی قرار دادیم و از همین کلی به جزئی رسیدیم «به عکس آنچه ابتداءً انجام دادیم» به این صورت می گوییم که از اعرف عند الطبیعه که کلی است به اخفی عند الطبیعه رسیدیم این اشکال ندارد.

مصنف قید «جهه واحده» را به دو صورت توضیح می دهد:

۱_ عندنا

۲_ عندنا و عند الطبیعه معا.

به بحث اینکه عند الطبیعه فقط اعرف باشد نمی پردازد. بلکه می گوید یا باید عندنا اعرف و اخفی باشد تا دور لازم بیاید یا عندنا و عند الطبیعه اعرف و اخفی باشد. در جایی که عند الطبیعه فقط، اعرف و اخفی باشد دور لازم می آید ولی مصنف آن را مطرح نمی کند چون تشکیل دهنده ی قیاس ما هستیم نه طبیعت بنابراین باید بگوید «عندنا» که قیاس را تشکیل می دهیم یا «عندنا و عند الطبیعه معا» بگوید.

توضیح عبارت

«احداها ان بیان الدور یوجب ان یکون شیئان کل واحد منهما اکثر تقدما و اعرف من الآخر و کل واحد منهما اشد تاخرا و اخفی من الآخر»

یکی از آن حجج ثلاث که بر بطلان بیان دوری می آوریم این است که بیان دور باعثِ محال می شود. «این، مقدمه اول است» و چیزی که باعث محال شود خودش محال است «این، مقدمه دوم است» پس بیان دوری محال است.

ص: ۹۰۳

مصنف ابتدا توضیح می دهد که بیان دوری موجب محال می شود تا بعدا کبری را ضمیمه کند. بیان دور موجب می شود که دو شی داشته باشیم «مثلا یکی جزئی و یکی کلی است» که هر یک از این دو معرِّف دیگری باشد پس اعرف از دیگری باشد و هر یک از این دو معرَّف دیگری باشد پس اخفی از دیگری باشد در اینصورت لازم می آید که کل واحد منهما هم اخفی و هم اعرف باشد و این، جمع متقابلین است که محال است و دوری که موجب این جمع می شود خودش نیز محال است.

پس دقت کنید که در هر یک، هم اکثر تقدما و هم اشد تاخرا جمع می شود و در هر یک هم اعرف و هم اخفی جمع می شود و جمع شدن متقابلان محذور دارد. دوری که مستلزم این محذور می شود خودش نیز محذور دارد.

«اعرف» و «اخفی» افعل تفضیل اند و چون از ثلاثی مجرد ریخته شدند به همین صیغه افعل می آمدند اما «اکثر تقدما» و «اشد تاخرا» چون «تقدم» و «تاخر» ثلاثی مجرد نیست لذا مصنف طبق قانون افعل تفضیل در غیر ثلاثی مجرد کلمه «اکثر» و کلمه «اشد» را آورده است البته ما «اقدم» را داریم که افعل تفضیل به صیغه افعل است که احتیاج به استفاده از «اکثر» و «اشد» نداریم ولی «اقدم» ثلاثی مجرد است و اشکالی هم ندارد از آن استفاده کنیم اگر خواستیم از ثلاثی مجرد استفاده کنیم از لفظ «اقدم» استفاده می کنیم. اگر خواستیم از ثلاثی مزید استفاده کنیم از لفظ «اکثر تقدما» استفاده می کنیم البته افعل تفضیل از «تاخر» نداریم مگر اینکه لفظ «آخر» را افعل تفضیل بگیریم.

ص: ۹۰۴

«لا من وجهين»

بیان دور موجب می شود که دو شی اینچنین باشند لا من وجهین یعنی من جهه واحده هم اعرف باشد و هم اخفی باشد. یعنی اگر دو شی به این صورت بودند ولی من وجهین بود اشکال ندارد و بیان، بیان دوری نمی شود.

«مثل ان یکون احدهما بالقیاس الینا و الآخر بالقیاس الی الطبیعه»

در جایی که من وجهین اعرف و اخفی است ایرادی ندارد مثل اینکه یکی از دو چیزی که اعرف یا اخفی است یا اکثر تقدما و اشد تاخرا است یا بالقیاس الینا است و دیگری بالقیاس به طبیعت است. در جلسه قبل توضیح دادیم که اعرف بالقیاس الینا، جزئی می شود و اعرف بالقیاس الی الطبیعه کلی می شود.

«حتی یکون ما هو اعرف فهو اعرف عندنا و اخفی عند الطبیعه»

اینگونه می شود که آنکه اعرف نزد ما است «مثل جزئی» اعرف عندنا است و اخفی عند الطبیعه است «یعنی این جزئی هم اعرف و هم اخفی است ولی اعرف بودنش عندنا است و اخفی بودنش عند الطبیعه است چون به لحاظ عندنا و عند الطبیعه فرق می کند تضاد و تناقض و اجتماع متقابلان لازم نمی آید.

«و ان یکون ما هو اشد تاخرا هو اشد تاخرا عندنا و اعرف عند الطبیعه»

مثال بعدی می زند و می فرماید چیزی که تاخرش اشد است هم اشد تاخرا است هم اعرف است ولی اشد تاخرنش عندنا است و اعرف بودنش عند الطبیعه است.

ص: ۹۰۵

توجه کنید که در اینجا نمی گوید «هو اشد تاخرا عندنا و اکثر تقدما عند الطبیعه» در حالی که هماهنگی عبارت اقتضا می کرد که اگر این طرف، شدت تاخر مطرح می شود در آن طرف، کثرت تقدم مطرح شود مصنف فقط اعرف بودن عند الطبیعه را می آورد اما بعدا بحث می کنیم که اعرف بودن با اکثر تقدم بودن تلازم دارد یا ندارد؟ اگر تلازم داشته باشد تعبیر به اعرف، آن اکثر تقدما را هم در اینجا می آورد. آن وقت به این صورت می شود «ما هو اشد تاخرا هو اشد تاخرا عندنا و اکثر تقدما عند الطبیعه». اما اگر تلازم نباشد باید ببینیم چه چیزی پیش می آید.

«فان هذا یمکن»

اینکه دو چیز هر یک اعرف و اخفی باشند. یا هر یک اکثر تقدما و اشد تاخرا باشد من وجهین امکان دارد. چون اگر «من وجهین» باشد دیگر اجتماع متقابلین لازم نمی آید. لکن بیان دوری اینگونه نیست چون در بیان دوری، دو شیء اعرفند من جهه واحده و دو شیء اخفی اند من جهه واحده یا اشد تقدماً و اکثر تاخراً من جهه واحده هستند. در بیان دوری جهت، واحد است

«ولکن الاعرف فیما یتعلق بالبیان الدوری فی الشیئین جمیعا من جهه واحده»

«من جهه واحده» خبر برای «لکن» است. در جاهایی که بیان، دوری است و در دو شیء با هم اجرا می شود اعرف در هر کدام از دو شیء است من جهه واحده.

ترجمه: لکن اعرف در بیان دوری از جهت واحده است «یعنی هر دو شیء اعرفند من جهه واحده» به عبارت دیگر «در ما یتعلق بالبیان الدوری اعرف، در هر دو شیء با هم هست ولی من جهه واحده است یعنی این دو شیء، من جهه واحده اعرف است نه من جهتین لذا بیان، بیان دوری شده است»

ص: ۹۰۶

«و بالقیاس الینا وحده او بالقیاس الینا و الی الطبیعه معا»

این عبارت عطف تفسیر بر «من جهه واحده» است. یعنی هر دو اعرفند بالقیاس الینا، یا هر دو اعرفند بالقیاس الینا و الی الطبیعه معا، اختلاف جهت وجود ندارد.

در جمله اول می گوید «بالقیاس الینا وحده» یعنی چیزی است که نسبت به ما اعرف است مثلا دو جزئی است که می خواهیم یکی را موصل به دیگری قرار بدهیم. دیگری را هم موصل به اولی قرار بدهیم در این صورت هر دو اعرف عندنا می شوند.

در جمله دوم می گوید «بالقیاس الینا و الی الطبیعه معا» مثال برای این، در جزئی و کلی وجود ندارد بلکه در امر دیگری است یا بگو در کلی وجود دارد یعنی کلی عندنا «یعنی نزد عقل ما» اعرف است و اعرف عنه الطبیعه هم هست چنانکه جلسه قبل گفتیم کلی که اعرف عندنا و عند الطبیعه است اگر با یک کلی دیگر که آن هم اعرف از این کلی اولی است جمع شود دو شیء هر یک هم اعرفند و هم اخفی اند من جهه واحده، و دور لازم می آید.

«لانه لابد من ان یکون ما یوخذ مقدمه فی قیاس ما اعرف عندنا من النتیجه»

این عبارت دلیل بر «بالقیاس الینا... معا» است. چرا باید اعرف باشد؟ چون وقتی ما این مقدمه را مقدمه قیاس قرار می دهیم آن را اعرف می کنیم دوباره اگر همین مقدمه را نتیجه قرار دادیم آن را اخفی می کنیم یا آن دومی را که مقدمه قرار دادیم اعرف می کنیم. اول را مقدمه قرار می دهیم و اعرف می شود. دوباره آن نتیجه را مقدمه قرار می دهیم باز هم آن را اعرف می شود در این صورت از اعرف به اعرف رسیدیم و از آن اعرف هم به اعرف اولی رسیدیم که دور لازم می آید.

صفحه ۱۱۹ سطر ۱۰ قوله «ثم قد یکون»

بحث ما در بیان دوری اینچنین بود که اگر مقدمه ای برای رسیدن به نتیجه انتخاب شود آن مقدمه باید اعرف باشد حال اگر با آن نتیجه بخواهیم این مقـدمه را اثبات کنیم نتیجه بایـد اعرف باشـد در اینصورت لازم می آیـد مقـدمه چون موجب نتیجه می شود اعرف باشـد و چون حاصل از نتیجه می شود غیر اعرف باشد در اینصورت یک شـیء هم اعرف می شود و هم اقل معرفةً می شود و اجتمـاع این دو جایز نیست. الان مصـنف از بحث فاصـله می گیرد یعنی اصل مطلب تا اینجا گفته شـد و از «اذا کان کذلک» در سطر ۱۲ دوباره ادامه پیـدا می کنـد و مصـنف در این وسط، مطلبی را بیان می کننـد و آن مطلب این است که در رسم و حـد هر دو، محدود اقل معرفه است و حد، اعرف است مرسوم، اقل معرفه است و رسم، اعرف است در حد و رسم باید حـد و رسم هر دو اعرف باشـند اما در حـد، اقـدم هم هست یعنی شـما از جنس و فصل شـی که حـدش است به خود شـی می رسـید. جنس و فصل، جزء داخلی شـیء هسـتند و جزء داخلی، اقدم بر خود شیء است. جنس و فصل مقدم بر نوعند و این دو وقتی ترکیب می شوند نوع را درست می کنند تقدمش هم بالطبع است یعنی جنس و فعل تقدم طبعی بر نوع دارد. اما در رسم اینگونه نیست چون در رسم از عَرَضِ خاص استفاده می شود و عرض خاص تقدم طبعی بر معروض ندارد بلکه تاخر دارد پس در حد ما از اقدم اسـتفاده می کنیم و به موخر می رسـیم اما در رسم اینگونه نیست. در رسم و حد از اعرف می رسیم به چیزی که معرفتش کمتر است اما در حد از اعرفی که اقدم است می رسیم و در رسم از اعرفی که اقدم نیست می رسیم. مصنف چون می خواهـد بخثش شامـل حدّ هم بشود می گویـد «ثم قـد یکون مع انه اعرف اقـدم بـالطبع» یعنی گـاهی موصِل در عین اینکه اعرف است اقدم هم هست و این، در حدّ است نه در رسم.

ص: ۹۰۸

البته توجه کنید بحث مصنف اگر چه مطلق است ولی مربوط به حجت است و اگر چه مربوط به حد و رسم است اما مصنف درباره حجت بحث می کند مثال به حد ورسم مثال خوبی بود و خارج از بحث نیست چون ما در برهان که بحث می کنیم به نوعی در حد هم بحث می کنیم و بیان دوری را به طور مطلق رد می کنیم حال چه در برهان باشد چه در حد و رسم باشد. اما چون بحث فعلی ما در برهان است این مثالهایی که زدیم چندان مناسب بحث نیست لذا خود مصنف مثال دیگری می زند. مصنف مثال به استقراء می زند چون آن هم حجت است مصنف می گوید گاهی اعرف «که موصِل به غیر اعرف است» در عین اعرف بودن، اقدم بالطبع هم هست و گاهی نیست. برای جایی که اقدم بالطبع نیست مثال به استقراء شخصیه می زند. استقراء شخصیه این است که ما اشخاص یک کلی را استقرا کنیم و وقتی صفتی در این اشخاص دیدیم آن صفت را بر کلی این اشخاص حمل کنیم مثلا فرض کنید اشخاص یک نوع حیوانی را ملاحظه می کنیم سپس حکم می کنیم این نوع حیوان، چنین خصوصیتی دارد.

مصنف می گوید ما وقتی داریم این اشخاص را رسیدگی می کنیم اشخاص، عندنا اعرفند چون ما ارتباطِ مان با اشخاص واضح تر است از ارتباط ما با کل، کل را بعد از اشخاص درک می کنیم پس وقتی ما اشخاص را استقراء می کنیم در واقع با اعرف رابطه داریم سپس از طریق همین اعرف به کلی می رسیم.

ص: ۹۰۹

حال این اشخاص که اعرفند آیا اقدم بالطبع هم هستند؟ می فرماید خیر اشخاص، اقدم بالطبع نیستند. در نزد طبیعت آن کلی اقدم است پس اعرفی داریم که اقدم نیست.

پس مطلب این شد که مقدمه باید اعرف از نتیجه باشد عندنا. سپس گفت گاهی از اوقات علاوه بر اعرف بودن، اقدم هم هست سپس اشاره کرد که گاهی هم اقدم نیست. برای جایی که اعرف باشد و اقدم نباشد مثال به استقراء زد.

توضیح عبارت

«ثم قد یکون مع انه اعرف اقدم بالطبع و قد لا یکون کذلک»

ضمیر «انه» را مذکر آورده چون به «ما یوخذ مقدمه فی قیاس» بر می گردد و لفظ «ما» مذکر است ضمیر را مذکر آورده «اگر چه مراد از _ ما _ کنایه از مقدمه است».

ترجمه این مقدمه در عین اعرف بودن اقدم بالطبع هم هست و گاهی اقدم بالطبع نیست بلکه فقط اعرف است. «بحث ما در اعرف است و اقدم بودنش مهم نیست».

«بل یکون ما هو اعرف عندنا متاخرا عند الطبیعه کجزئیات الاستقراء الشخصیه»

آن که اعرف است و اقدم نیست را توضیح می دهد

ترجمه: آنچه که نزد ما اعرف است نزد طبیعت موخر است مثل جزئیات استقراء شخصیه که این جزئیات نزد ما اعرفند ولی نزد طبیعت موخرند یعنی طبیعت ابتدا به سمت کلی می رود و اشخاص را برای حفظ کلی به وجود می آورد. و الا نظر اصلی اش همان کلی است.

«و اذا کان کذلک حصل الشیء الواحد بعینه اعرف عندنا من شیء و اقل معرفه منه بعینه»

ص: ۹۱۰

مراد از «الشی الواحد»، «مقدمه» است.

مراد از «بعینه» یعنی یک شیء معین.

مراد از «شیء» در «من شیء»، «نتیجه» است.

این عبارت مربوط به ما قبل است در ما قبل گفت مقدمه ای اعرف عندنا باشد سپس به وسیله این مقدمه ای که اعرف عندنا است نتیجه را بدست می آوریم سپس دوباره این نتیجه را مقدمه قرار می دهیم برای اینکه آن مقدمه ای که واسطه شده بود بدست آید در اینصورت لازم می آید مقدمه، در وقتی که ما را به نتیجه می رساند اعرف باشد و در وقتی که از نتیجه حاصل می شود اقل معرفه باشد در این صورت یک شیء معین، هم اعرف و هم اقل معرفه می شود و این صحیح نیست.

بیان دوری این است که گفتیم و الا ـ اگر چیزی نزد ما اعرف بوده و چیز دیگری نزد طبیعت اعرف بود بیان دوری نیست چون اعرف عندنا را مقدمه برای اعرف عند الطبیعه قرار می دهد و دوباره اعرف عند الطبیعه را مقدمه برای اعرف عندنا قرار می دهد اما اگر چیزی نزد ما اعرف بود و همان چیز نزد ما اقل معرفةً بود دور می شود یعنی لازم می آید که یک شیء هم اعرف باشد هم اقل معرفه باشد.

ترجمه: اگر اینچنین باشد که مقدمه اعرف باشد نزد ما از نتیجه، و همین نتیجه دوباره بخواهد این مقدمه را تحصیل کند یک شیء معین که مقدمه است هم اعرف می شود عندنا از شی «که نتیجه است» و هم اقل معرفه از همان شی می شود ضمیر «منه» و «بعینه» به «شیء» در «من شی» برمی گردد. «اقل معرفه» خبر برای «الشیء» است.

ص: ۹۱۱

توضیح: اگر شیء واحد و معینی که مثلا اسمش مقدم است اعرف شد عندنا از شیء، نمی توانید آن شیء دوم را که نتیجه است مقدمه برای تحصیل شیء اول قرار دهید و الا شیء اول، اقل معرفه از آن است زیرا هم آن را حاصل کردید هم موصل کردید. به عنوان موصل شدن اعرف بود و به عنوان حاصل شدن اقل معرفه بود.

«و هذا مستحیل جدا»

این محال است چون بیان دوری می شود.

خلاصه دلیل اول: اگر ما چیزی را از دیگری اعرف گرفتیم و دیگری را هم اعرف از اولی گرفتیم اگر این دو اعرف، اعرف در نزد دو شی مختلف «عند الطبیعه و عندنا» باشد دور لازم نمی آید اما اگر هر دو اعرف عند شخص واحد باشند گفته می شود اعرف است چون موصل است. نتیجه هم اعرف می شود چون به نوبه خودش می خواهد مقدمه و موصل قرار داده شود در این صورت لازم می اید که این مقدمه، هم اعرف باشد و هم اقل معرفه باشد و آن نتیجه، هم اعرف باشد و هم اقل معرفه باشد و دور لازم می آید. پس اعرف بودن یک شیء و اقل معرفه بودن یک شی اگر نزد شخص واحد و نزد شیء واحد باشد دور لازم می آید و اگر نزد متعدد باشد به حیثیاتِ مختلف، مختلف می شود دور لازم نمی آید.

دلیل دوم بر رد شبهه بعضی که می گویند بعض براهین به کمک بعض دیگر بیِّن می شود/ معرفت مبادی برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا ۹۳/۰۳/۲۶

ص: ۹۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل دوم بر رد شبهه بعضی که می گویند بعض براهین به کمک بعض دیگر بیّن می شود/ معرفت مبادی برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا.

«و الحجه الثانیه _ ان المبرهِن بالدور یکون فی الحقیقه مصادرا علی المطلوب الاول»(۱)

اگر کسی برهان بیاورد و برهانش را دوری قرار دهد به این صورت که مقدمه ای را مبیِّن نتیجه قرار دهد و آن نتیجه را مبیِّن این مقدمه قرار دهد اینچنین مبرهِنی مرتکب دور شده و ما ادعا می کنیم که برهانش باطل است.

دلیل دوم: چنین شخصی که برهان دوری اقامه می کند در واقع بر مطلوب اول، مصادره می کند یعنی مطلوب اول را تکرار می کند. در این مثالی که بیان کردیم وقتی ما مقدمتین را می چینیم تا به نتیجه برسیم نتیجه، مطلوب اول ما می شود و وقتی که می خواهیم مقدمه ای از این دو مقدمه را اثبات کنیم و نتیجه را بکار بگیریم، داریم مطلوب اوّلمان که خود نتیجه است را تکرار می کنیم. عبارتی که مصنف در آخر این حجت می آورد این مطلبی که بیان کردیم را به خوبی توضیح می دهد و می گوید اگر گفته شود «ان الشی موجود» که مطلوب اول است و می خواهیم آن را اثبات کنیم. دلیل می آورد که «لانه کذا». حال اگر بگوییم «لانه موجود»، مصادره می شود. این مصادره باطل است چون فرقی نیست بین اینکه بگوییم «ان هذا الشیء موجود» و هیچ دلیلی نیاوریم و بگوییم «ان هذا الشی موجود لا نه موجود» که دلیل بیاوریم. هر دو یکسان می شوند. پس مصادره «یعنی تکرار مطلوب» باطل است یعنی مثل این است که دلیل نیاوردیم. توجه کنید که ابتدا مصادره را توضیح دادیم بعداً باطل کردیم تا بعداً ثابت کنیم که بیان دوری مصادره است الان هنوز به بیان دوری کاری نداریم. مصادره را توضیح دادیم که همان تکرار مطلوب است.

ص: ۹۱۳

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص۱۱۹، س۱۴، ط ذوی القربی.

اما چگونه بیان دوری به مصادره بر می گردد؟ مقدمه ای را بیان می کنیم یکبار این مقدمه را جدا بیان می کنیم اما یکبار با خود آن مدعا بیان می کنیم مثلا می گوییم «ان هذا الشی موجود لانه موجود» اما گاهی از اوقات استدلال می آوریم و اگر بخواهیم آن استدلال را تمام کنیم دوباره باید «لانه موجود» را بیاوریم یعنی مطلوب اولِ ما «ان هذا الشی موجود» است سپس برای اثباتش دلیلی یا مقدمه ای می آوریم که آن مقدمه احتیاج به اثبات دارد و برای اثبات آن مقدمه، وجود این شیء که مطلوب بوده آورده می شود در این صورت این مقدمه را به وسیله مقدمه دیگر ثابت کردیم ولی مقدمه دیگر را به توسط همین مقدمه اول اثبات کردیم در اینجا دور، دور مضمر است نه مصرح. اما در اولی، دور مصرّح بود که مقدمه ای را با خودش اثبات کنید و در دومی، مقدمه ای را با مقدمه دیگری ثابت می کنید سپس مقدمه دیگر را با همان مقدمه اول اثبات می کنید که این دور، دور مضمر است که با یک واسطه می باشد. گاهی هم وسائط بیشتر از یکی هستند. مثلا مطلوب را با مقدمه ای اثبات می کنیم و آن مقدمه را با مقدمه دوم اثبات می کنیم دومی را با سومی اثبات می کنیم و سومی را با مطلوب

اولی اثبات می کنیم. پس توجه کردید که دور هم به همان مصادره بر می گردد یعنی مثل این است که شیء را با خودش می سنجید پس دور اگر چه اثبات شی به وسیله مقدمه دیگر باشد ولی چون مقدمه ی دیگر را هم به توسط همان شیء اثبات می کنید اثبات شیء بنفسه می شود و اثبات شی بنفسه همان مصادره است یعنی مثل این است که بگوییم «هذا الشی موجود لانه موجود» و گفتیم این باطل است.

ص: ۹۱۴

توضیح عبارت

«و الحجه الثانیه _ ان المبرهن بالدور یکون فی الحقیقه مصادرا علی المطلوب الاول»

«بالدور» متعلق به «المبرهن» است یعنی کسی که برهانِ دوری اقامه می کند.

ترجمه: کسی که برهان دوری اقامه می کند در واقع دارد بر مطلوب اول مصادره می کند «یعنی دارد مطلوبش را تکرار می کند و استدلال نمی کند زیرا تکرار مطلوب، استدلال نیست»

«و ذلک لانه اذا کان یبین مقدمه بمقدمه»

«ذلک» اینکه مبرهنِ به دور مصادره بر مطلوب اول است.

ترجمه: اینکه مبرهن به دور مصادره بر مطلوب اول است به این جهت است که اگر شخصی، مقدمه اولی را به مقدمه دومی بیان می کند یعنی قضیه ای را با قضیه دیگری اثبات می کند.

«ثم کانت تلک المقدمه تُبَیَّن نفسُها بالمقدمه الاولی»

چون لفظ «کانت» آمده بهتر است «تَبَیَّن» خوانده شود.

سپس این مقدمه دوم که مثبتِ مقدمه ی اول بود خودش با مقدمه ی اولی بیان می شود یعنی خود همین مقدمه ای که ما آن را اثبات کننده قرارش دادیم تا مقدمه ی اولی را اثبات کند خودش را با مقدمه اولی اثبات می کنیم. این در صورتی است که دور، مصرّح باشد اما گاهی دور، مضمر است و چند تا واسطه می خورد.

«او تُبَیَّن بمقدمه او مقدمات تبین بالمقدمه الاولی»

یا مقدمه دوم با مقدمه ای بیان می شود یا با مقدماتی بیان می شود که این مقدمه یا آن مقدمات با مقدمه اولی بیان می شود.

ص: ۹۱۵

اگر واسطه یکی باشد تعبیر به «تبین بمقدمه» می کند اما اگر واسطه چند تا باشد تعبیر به «تبین بمقدمات» می کند.

«سواء کانت تلک المقدمات و تلک الاوساط واحده او کثیره ای کثره کانت»

این مقدمات و این اوساط که بین دو مقدمه می آیند چه واحد باشند چه کثیر باشند «اگر کثیر هم باشد فرقی نمی کند که دو تا باشد یا سه تا یا صد تا باشد».

«فانه انما یُبَیَّن الشی بما یتوقف بیانه علی بیان الشی»

در تمام این صوری که گفتیم شیء «مثلا مقدمه ی اول» بیان می شود به مقدمه دومی که بیان آن مقدمه دوم متوقف بر بیان آن شیء «یعنی مقدمه اول» است. در این صورت مقدمه اول با خودش بیان می شود چون مقدمه اول را با مقدمه دوم بیان می کنیم و مقدمه دوم را هم باید با مقدمه اول بیان می کنیم این، بمنزله این است که مقدمه اول با خود مقدمه اول بیان شده است.

«فیکون انما تَبَیَّن الشیءُ ببیان الشی نفسه»

شیئی بیان شده به اینکه دوباره خودش بیان شده است.

«و هذا محال»

این مصادره است و محال است.

«لان القول بان الشی موجود لایفترق فیه الحال بین ان یوضع وضعا بلا بیان لمیّته و بین ان یقال ان الشیء موجود لان الشی موجود فقط و لا یزاد»

این عبارت، علت محال بودن را بیان می کند. خلاصه استدلال مصنف این است که شما ادعایی کردید و دلیلی آوردید که مثلِ لا دلیل است پس فرقی نکرده، چه شما ادعا کنید و رها کنید چه ادعا کنید و ادعای خودتان را با دلیلی که خود همان مدعا است اثبات کنید در هر دو صورت مثل این است که شما ادعایی کردید و دلیلی نیاوردید.

ترجمه: قول به اینکه «شـی، موجود است» که مـدعا و مطلوب است فرق نمی کنـد بین اینکه این قول را ادعـا کنی بـدون اینکه لمّیّت و علتش را بیـاوری «یعنی بگوییم هـذا الشـیء موجود بـدون اینکه دلیل بیاوریم» و بین اینکه گفته شود که «شـی موجود است به خاطر اینکه شیء موجود است»، «عبارت _ لان الشی موجود _ لمیت و علت است»

«فقط»: یعنی فقط بگوییم «ان الشی موجود لان الشی موجود» و چیز دیگر نیاوردیم

«و لا یزاد» تاکید برای «فقط» است.

«فان کان لا یقبل ان الشیء موجود فلا یقبل ایضا ان الشیء موجود لان الشی موجود»

حال توضیح می دهنـد و می گویـد اگر شـما «الشـی، موجود» را قبول نمی کنیـد و می گویید لمیت و علت ندارد باید «الشـی موجود لان، شی موجود» را هم قبول نکنید چون این عبارت هم علیتش طوری است که گویا علیت ندارد.

ترجمه: اگر «ان الشـی موجود» که مـدعا است و بـدون دلیل آمده و قبول نمی شود پس این مطلوبی که دلیلش، خودش اسـت «ان الشـی موجود لاـن الشـی موجود» هم قبول نمی شود «و اگر این الشـی موجود لاـن الشـی موجودی که مصـادره است قبول نشود بیان دوری هم که به مصادره بر می گردد قبول نمی شود».

پس مطلوبِ بی دلیـل، قبول نمی شود و مطلوبی که دلیلش خود مطلوب باشـد که مصادره می شود آن هم قبول نمی شود بیان دوری هم که به مصادره بر می گردد آن هم قبول نمی شود.

ص: ۹۱۷

«و ان کان لا یقبل ان الشی موجود لان الشی موجود فلا یقبل البیان بالدور»

اگر این بیان اخیر که بیان مصادره بود قبول نشود بیان دوری هم قبول نمی شود.

دقت کنید که مصنف در عبارت «فان کان... الشی موجود» می گوید اگر گفتن مطلوب و مدعا نتوانست شما را قانع کند «که قانع هم نمی کند» و قبول نکردید حتما اگر مدعا را با دلیلی که خود مدعا است اگر بیاورید قبول نخواهد کرد یعنی مصادره را هم قبول نمی کند «پس اگر اصل طرح مدعا را قبول نکردید مصادره بر مدعا را هم قبول نمی کنید. حال با عبارت ــ و ان کان لا یقل ... بالدور ــ می گوید و اگر مصادره بر مدعا را قبول نکردید دوری را هم که به مصادره بر می گردد قبول نمی کنید».

ترجمه و اگر مصادره قبول نشد بیان دوری هم قبول نمی شود چون بیان دوری به مصادره بر می گردد.

دلیل سوم بر رد شبه بعضی که می گویند بعض براهین به کمک بعض دیگر بیّن می شوند/ معرفت مبادی برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا ۹۳/۰۳/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل سوم بر رد شبه بعضی که می گویند بعض براهین به کمک بعض دیگر بیّن می شوند/ معرفت مبادی برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا.

«والحجه الثالثه انه قد تبین فی انولوطیقا الاولی ان البیان بالدور کیف یکون و فی ای شیء یکون»(۱)

ص: ۹۱۸

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص ۱۲۰، س۱، ط ذوی القربی.

بحث در این بود که نمی توانیم تمام مبادی برهان را با بیان دوری اثبات کنیم توضیح دادیم که به طور کلی بیانِ به دور باطل است چه در مبادی برهان باشد چه در جای دیگر باشد. دو دلیل بر این مدعا اقامه کردیم حال می خواهیم دلیل سوم را اقامه کنیم.

در دلیل سوم نمی گوییم هر بیانِ دوری باطل است بلکه می گوییم بیان دوری داریم که صحیح است ولی در تمام مبادی برهان نمی توانیم از این بیان استفاده کنیم پس ناچاریم بعضی از مبادی برهان را به عنوان علم بدیهی بپذیریم تا در آنجا معتقد به تسلسل شویم. کسانی که بیان دوری را قبول می کنند تسلسل را قبول ندارند می خواهند جلوی تسلسل را با این دور بگیرند ما به آنها می گوییم بیان دوری در بعضی موارد جایز است. در مبادی برهان «نه در خود برهان» ممکن است ما از بیان دوری استفاده کنیم ولی تمام مبادی برهان را نمی توانیم با بیان دوری اثبات کنیم یعنی طبق قانونی که در بیان دوری داریم در تمام مبادی برهان اجرا نمی شود. یک مبادی دیگری از برهان باقی می ماند که در آنها باید یکی از سه راه را برویم:

۱ _ یا بگوییم بدیهی اند که مصنف این را می گوید.

۲ _ یا بگوییم مبتلا به تسلسل اند یعنی این مبدأ برهان را یکی دیگر ثابت می کند و آن دیگری را یکی دیگر ثابت می کند و هکذا تا تسلسل لازم بیاید.

ص: ۹۱۹

۳ ـ یا بگوییم این مبدأ را به عنوان اصل موضوع پذیرفتیم و به عنوان یک قضیه ظنیه قبولش داریم که گفتیم اگر این هم باشد مبدأ برهان نمی شود.

مورد دوم و سوم اشکال داشت. پس مورد اول باقی می ماند یعنی شما معتقد شوید به آنچه مصنف قائل شده است.

پس دلیل سومی که آورده می شود بر رد کسانی که قائل شدند به اینکه به بیان دوری در مبادی برهان می توان اکتفا کرد این است که این بیان دوری در تمام مبادی برهان کارآیی ندارد. در اشکال اول و دوم گفتیم بیان دوری باطل است اما در اشکال سوم می گوییم آن بیان دوری که صحیح است در تمام مبادی برهان کارآیی ندارد.

آن بیان دوری که صحیح است چه می باشد؟ چگونه است و در کجا اجرا می شود؟ به قول مصنف « کیف یکون و فی ای شیء یکون».

بیان دوری را قیاس دور هم می گویند و این در فصل ۱۲ از مقاله ۹ قیاس شفا آمده است. پاورقی اشاره می کند در فصل ۵ از مقاله ۲ آمده استبنده به این فصلی که ایشان گفته مراجعه نکردم.

در فصل ۱۲ ازمقاله ۹، قیاس دور و قیاس عکس را مطرح کرده است.

در قیاس دور، شرایطی داریم. توجه داشته باشید که قیاس دور در باب مغالطه یا جدل مطرح است. در برهان مطرح نیست.

شرط اول: کیفیت و شرائط قیاس دور این است که باید سه قضیه داشته باشیم «به تعبیر مصنف، باید سه تا حدّ داشته باشیم ـ فی حدود اقلها ثلاثه ـ»:

۱ ــ صغری

۲ ــ کبری

۳ ــ نتیجه.

صغری را با کبری ضمیمه می کنیم و نتیجه را بدست می آوریم.

شرط دوم: یکی از مقدمتین را عکس کنیم نه اینکه عکس منطقی کنیم که شرط دارد بلکه مراد عکس لغوی است مثل «کل انسان ضاحک» تبدیل به «کل ضاحک انسان» شود نه اینکه تبدیل به «بعض ضاحک انسان» شود در اصطلاح گفته می شود عکس موجبه کلیه، موجبه جزئیه است این عکسی که درما نحن فیه می گوییم عکس اصطلاحی نیست بلکه لغوی مراد است.

شرط سوم: عکس احدی المقدمتین را به نتیجه ضمیمه کنیم و مقدمه دیگر را نتیجه بگیریم. این، قیاس دور می شود.

مثال اول: « کل انسان متعجب» و «کل متعجب ضاحک»، «فکل انسان ضاحک». حال مقدمه اول را عکس کنید و بگویید «کل متعجب انسان» نتیجه را به آن ضمیمه کنید که «کل انسان ضاحک» بود حال نتیجه می گیرید «فکل متعجب ضاحک» که این همان کبری بود.

می توان کبری را عکس کرد. کبری «کل متعجب ضاحک» بود حال آن را عکس کنید و تبدیل به «کل ضاحک متعجب» کنید و سپس نتیجه را عکس کنید و به عنوان صغری برای «کل ضاحک متعجب» قرار دهید و بگویید «فکل انسان ضاحک» و «کل ضاحک متعجب» نتیجه گرفته می شود «فکل انسان متعجب» که همان صغرای اولی بود.

مثال دوم: «الانسان جوهر» و «لا شی من الجوهر بعرض» نتیجه می گیریم «فلا شی من الانسان بعرض» حال کبری را عکس می کنیم می شود «ما لیس بعرض جوهر».

ص: ۹۲۱

در این مثال ابتدا دو مقدمه آوردیم و نتیجه بدست آمد سپس بر می گردیم و از نتیجه با یک مقدمه، مقدمه ی دیگر را نتیجه می گیریم که این، دور می شود یعنی نتیجه از مقدمتین گرفته می شود و مقدمتین هم از نتیجه گرفته می شود به همین جهت به آن، قیاس دور می گویند. حال در این مثال توجه کنید که صغری را عکس می کنیم. صغری «کل انسان جوهر» بود. نتیجه «لا شی من الانسان یعرض» بود. اولی را عکس کردیم شد «کل جوهر انسان» و «لا شی من الانسان بعرض»، نتیجه می گیریم «فلا شی من الجوهر بعرض» که همان مقدمه دیگر است. البته صغری خراب شد ولی این، اشکالی ندارد چون قیاسِ دور در مغالطه هم می آید.

این توضیحی که دادیم برای قیاس دور در موجبه و سالبه هر دو بود در قیاس دور توجه کردید که ما نتیجه را از مقدمتین گرفتیم و مقدمه را هم از نتیجه گرفتیم. حال در برهان اینچنین می گوییم که نتیجه ای را از مقدمه ای بگیریم و دوباره همان مقدمه را از نتیجه بگیریم سپس مبادی برهان را به این صورت درست کنیم. یک مبدأ برهان را به عنوان مقدمه قرار دهیم و یکی دیگر را نتیجه بگیریم دوباره برای اینکه بخواهیم آن مقدمه را اثبات کنیم از این نتیجه استفاده کنیم و مقدمه را اثبات کنیم در این صورت هم نتیجه، برهانی شده هم آن مقدمه، برهانی شده است حال این قضایا را به افراد می دهیم و می گوییم این قضایا برهانی شدند و از آنها استفاده کنید. اینها را مبادی برهان می گویند.

ص: ۹۲۲

این، کلامی بود که قائلین به دور گفته بودند. جوابی که مصنف می دهد این است که ما در همه مبادی برهان نمی توانیم این کار را بکنیم بنابراین مبادیی باقی می مانند که در آن مبادی یا باید مشکل تسلسل را بپذیرید یا مشکل اینکه قبول کنید آن رابه عنوان اصل موضوع ظنیاً، یعنی یکی از دو اشکال گروه قبلی دوباره بر می گردد پس نتوانستید با این راه حلی که گفتید مشکل را در تمام مبادی برهان حل کنید.

این دلیل سوم ثابت می کند که کلام این گروه دوم در همه مبادی برهان کارآیی ندارد بنابراین اشکال گروه اول هنوز هست.

توضیح عبارت

«و الحجه الثالثه انه قد تبین فی انولوطیقا الاولی ان البیان بالدور کیف یکون و فی ای شی یکون»

کلمه «انولوطیقا» اگر مقید به «الاولی» شود مراد از آن، قیاس است و اگر مقید به «ثانیه» شود مراد از آن برهان است. گاهی از اوقات هم قید را می اندازند که به معنای برهان است.

ترجمه: در انولوطیقا گفته شده که بیان به دور چگونه است و گفته شده که در کجا اجرا می شود و چه شرایطی دارد.

«فانه لابد من ان یقع فی حدود اقلّها ثلاثه»

از اینجا اشاره به شرائط می کند و می فرماید این بیان دوری، در حدودی باید واقع شود که اقل آنها سه تا است یعنی در سه قضیه است که دو تا عبارت از صغری و کبری است و سومی عبارت از نتیجه است.

ص: ۹۲۳

«و ان یکون بعضها منعکسا علی بعض مساویا له»

از اینجا شرط دوم را می گوید که بعض حدود، عکسش مساوی با خودش باشد یعنی اگر موجبه کلیه است عکسش هم موجبه کلیه شود.

«و اتفاق مثل هذه فی البراهین قلیل»

در براهین، چنین وضعی کم اتفاق می افتد لذا مبادی برهان را نمی توان گفت که با بیان دوری بدست بیاوریم.

«و کیف یمکن ان یتفق ان تکون المبادی الاُولی للبراهین کلها علی هذه الشریطه حتی یتبین بعضها ببعض بالدور؟»

چگونه تمام مبادی برهان این شرط را دارند تا ادعای شما که می گفتید بعض از این مبادی را با بعض دیگر به بیان دوری ثابت کنیم تمام می شود؟

در همه مبادی برهان ما نمی توانیم از قیاس دور استفاده کنیم. با توجه به اینکه قیاس دور در برهان جاری نمی شود باید گفت در هیچ مبدأ از مبادی برهان نمی توانیم از قیاس دور استفاده کنیم.

«و هذه ـ اعنی مبادی البراهین ـ کثیره جدا لا یتفق فی جمیعها ان تکون حدودها متعاکسه»

مبادی براهین زیاد است جداً، و نمی توان درهمه گفت این حدود «یعنی قضایا» عکس می شوند. پس در همه مبادی برهان نمی توان از قیاس دور استفاده کرد مفاد این جمله این است که بعضی از مبادی برهان باقی می مانند که از بیان دوری نمی توان استفاده کرد در این بعض یا باید تسلسل را قبول کرد یا باید آن بعض را اصل موضوع دانست و به دلالت ظنی که دارد اکتفا کرد و اگر این کار را کنیم مبتلا شدیم به همان دو اشکالی که گروه اول وارد کردند.

ص: ۹۲۴

نکته: شرائط قیاس دوری در بعضی از مبادی برهان وجود دارد ولی در برهان ما از قیاس دوری استفاده نمی کنیم چون اطمینان نداریم و لو شرائط موجود است چون در جایی که شرائط موجود است درهمه جا جوابِ صحیح نمی دهد. در برهان باید مواظب بود که کوچکترین خللی وارد نشود چون طالب یقین هستید اما در جدل به ظن اکتفا می کنید و در مغالطه به غلط هم اکتفا می کنید. اما در برهان با اینکه شرائط وجود دارد ولی اجازه جریان نمی دهید.

ترجمه: مبادی براهین زیاد است جداً و اتفاق نمی افتد در جمیع این مبادی که حدود شی متعاکس باشد «مراد ازحدود، خود قضایایی است که به کارمی رود و مراد صغری و کبری است یا مراد از حدود، موضوع و محمول است»

«فان لم یتفق هذا بقی بعضها لا یتبین بالدور»

پس اینگونه شد که در همه مبادی برهان نمی توانیم از قیاس دور استفاده کنیم مفاد کلام ما این است که در بعضی مبادی، قیاسِ دور جاری نمی شود. در آن مبادی که قیاس دور جاری نمی شود چه کار باید کرد؟

«هذا»: قیاس دور

ترجمه: اگر قیاس دور در بعضی از مبادی برهان اتفاق نیفتاد باقی می ماند بعضی از مبادی برهان که با دور بیان نمی شود.

«و نعم ما قیل ان هولاء یعالجون الداء بأدوی منه»

«هولاء»: یعنی کسانی که می خواهند مبادی قیاس برهانی را با قیاس دور حل کنند اینها درد را با دردناکتر از آن معالجه می کنند. درد، عبارت از تسلسل بود. آمدند آن را معالجه کنند با دور آن را معالجه کردند، تسلسل به آسانی منتهی به تناقض نمی شود اما دور به آسانی منجر به تناقض می شود پس دور دردناکتر از تسلسل است.

ص: ۹۲۵

«فانهم لما ارادوا ان یتخلصوا من لزوم ان لا برهان او لابد من ذهاب مبادی البرهان الی غیر النهایه»

در قول گروه اول گفته شد که یکی از دو چیز لازم می آید:

۱ــ تسلسل پیش می آید.

۲ ــ ما در یک مقدمه تسلسل را به وجود نیاوریم بلکه معتقد شویم که این مقدمه بدون استدلال قبول می شود و به عنوان اصل موضوع قرار داده شود و مقدمه ظنیه باشد. این گروه با توجه به این دو محذور گفتند اصلا برهان نداریم حال مصنف می گوید این گروه دوم می خواست از آن دو اعتراض رهایی یابد ولی خودشان را گرفتار یک مساله دیگر کردند.

ترجمه: این گروه چون اراداه کردند که خلاص شوند از لزوم یکی از این دو چیز که یکی این است که برهان نیست «چون برهان ها همه مبتنی بر مبادی ظنینه می شوند و چون مبتنی بر مبادی ظنیه می شوند پس برهانی نداریم چون برهان آن است که مبتنی بر مبادی یقینیه شوند نه ظنیه» دوم این است که بگوییم برهان داریم ولی مبادی برهان تا بی نهایت می روند «یعنی تسلسل لازم می آید»

«فجعلوا مبادی البرهان محتاجه فی ان تُعلَم الی ما لا یُعلم الا بها»

«فجعلوا» متفرع بر «ارادوا» است.

«ان تعلم» یعنی معلومیت. ضمیر «بها» به «مبادی برهان» بر می گردد.

این گروه خواست از لزوم یکی از این دو اشکال خلاص شوند قرار دادند مبادی برهان را محتاج در معلومیت شان به دلیلی که آن دلیل دانسته نمی شود مگر به همین مبادی برهان «که مراد دور است. خواستند مشکل را حل کنند مبادی برهان را اینطور قرار دادند که در معلومیت و معلوم شدنشان احتیاج داشته باشند به دلیل که آن دلیل جز از طریق خود همین مقدمه حل نمی شود».

ص: ۹۲۶

«فآل امرهم الی ان جعلوا مبادی البرهان لا تعلم البته و لا یعلم بها شیء»

رجوع کرد امر این گروه دوم به اینکه قرار بدهند مبادی برهان را که اصلا خودش دانسته نشود ووقتی خودش دانسته شود شیئی هم به توسط این مبادی دانسته نمی شود چون خودش مبتلا به دور است ومبادی برهان را اگر بخواهید بفهمید باید از طریق دور بفهمید و چون از طریق دور نمی توان فهمید پس مبادی برهان به صورت «لا تُعلَم» می ماند یعنی غیر معلوم می ماند و اگر مبادی برهان غیر معلوم بود به توسط این مبادیِ غیر معلوم نمی توان مجهول را حل کرد.

اشکال دوم بر بیان دوری ۲ _ بیان ضروری بودن برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا ۹۳/۰۳/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:۱ _ اشکال دوم بر بیان دوری

۲ _ بیان ضروری بودن برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا.

«علی ان بیان الدور لا یخلص من الذهاب الی غیر نهایه»(۱)

در باب برهان گفتیم که دو نظر مخالف وجود دارد. در یک نظر گفته می شد که برهان را نمی توانیم قبول کنیم زیرا از اقامه برهان، تسلسل لازم می آید در نظر دیگر گفتیم که برهان را قبول می کنیم و تسلسل را هم نفی می کنیم اما به دور ملتزم می شویم هر دو مطلب گفته شدند. بیان گروه اول گفته شد و جواب آن بیان شد. بیان گروه دوم هم گفته شد و بحث کردیم و جواب آن را هم دادیم. جوابی که دادیم این بود که بیانِ دوری باطل است و بر این مدعا سه دلیل اقامه کردیم حال اشکال دوم را می خواهیم وارد کنیم.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص ۱۲۰، س ۱۰، ط ذوی القربی.

تا اینجا اگر چه سه دلیل آوردیم ولی اشکال اول را وارد کردیم.

اشکال اول: بیان شما، بیان دوری است وبیان دوری باطل است.

اشکال دوم: شما به چه علت ملتزم به دور شدید؟ برای اینکه محذور تسلسل لازم نیاید. ولی ما به شما می گوییم همین التزام شما به د ور، التزام به تسلسل هم هست یعنی شما خواستید تسلسل لازم نیاید و از طریق دور وارد شدید و مشکل را حل کردید در حالی که اگر دور هم باشد تسلسل لازم می آید.

توضیح اشکال دوم: در دور دو چیز مثلاـ «الف» و «ب» بر همدیگر متوقف اند «الف» بر «ب» متوقف است و «ب» بر «الف» متوقف است ما وقتی می خواهیم «الف» را بشناسیم باید «ب» را بشناسیم به سراغ «ب» می رویم و میخواهیم «ب» را بشناسیم

باید «الف» را بشناسیم، دوباره می خواهیم «الف» را بشناسیم باید «ب» را بشناسیم باز می خواهیم «ب» را بشناسیم باید «الف» را بشناسیم. همانطور که ملاحظه می کنید بی نهایت مرتبه ما باید طرفِ «الف» برویم و چون «الف» به توسط «ب» شناخته می شود باید به طرف «ب» برویم و دوباره «ب» به توسط «الف» شناخته می شود باید به طرف «الف» برویم. این مثالی که گفتیم چون بین «الف» و «ب» فاصله ای نیست لذا دور مصرح می شود حال اگر «الف» متوقف بر «ب» بود و «ب» متوقف بر «ج» بود و «ج» متوقف بر «د» بود و «د» متوقف بر «الف» بود در این صورت بین این ۴ تا دور می زنیم. و لازمه اش این است که بی نهایت بار به این طرف و آن طرف برویم. و دسترسی نه به شناخته این پیدا می کنیم نه به شناخت آن پیدا می کنیم البته بی نهایت بار به این طرف و آن طرف می رویم که منحصر در چند چیز است مثلا در این مثال دوم ۴ تا بود. اما در تسلسل، بی نهایت فرد درست می شود که در پِیِ یکدیگر قرار می گیرند ولی در اینجا ۴ تا فرد درست شده که این ۴ موضوع، متناهی اند و در خود همین ۴ موضوع دور زده می شود. یعنی تسلسل بین موضوعات محدود است اما تعداد رفت و آمد، بی نهایت می شود.

ص: ۹۲۸

توضیح عبارت

«علی ان بیان الدور لا یخلص من الذهاب ا لی غیر النهایه»

«علی ان»: یعنی تحقیق بر این است

ترجمه: تحقیق بر این است که بیان دور خلاص نمی شود و رهایی ندارد از رفتن به غیر نهایت «یعنی از ذهاب تسلسلی رهایی ندارد»

پس دور نتوانست مشکل را حل کند.

«فان الدور نفسَه ذهاب الی غیر النهایه ولکن فی موضوعات متناهیه العدد»

خود دور، رفت و آمد به سمت بی نهایت است لکن در موضوعاتی که عددشان متناهی است بر خلاف تسلسلِ رایج که موضوعاتش نامتناهی است. «مراد از موضوع، افرادی است که سلسله را پُر کردند و ما باید از ابتدا تا آخر آن را طی کنیم»

«فلا هم تخلصوا من الشناعه المبطله للعلم و لا تخلصوا من الذهاب الی غیر النهایه»

ضمیر «هم» بر می گردد به این گروه که در باب برهان، بیان دوری را کافی می دانند.

در توضیح کلام کسی که اشکال اول را بر برهان وارد کرد گفتیم که اشکالش، دو اشکال است:

۱ ـ برهان، علم آور نیست.

۲ ـ مبتلی به تسلسل است.

اینکه چرا مبتلا به تسلسل است روشن می باشد چون همه مقدماتش را باید با برهان اثبات کنید پس این برهان مسبوق به برهان دیگر است و آن هم مسبوق به برهان دیگر است و هکذا تسلسل می شود اما چرا برهان، علم نیست؟ به خاطر اینکه ما می خواهیم تسلسل لازم نیاید چند تا از مقدمات برهان را اثبات می کنیم و ادامه نمی دهیم و می گوییم این چند تا مقدمه بدون علم پذیرفته شود سپس بر همین مقدماتی که بدون علم پذیرفته می شوند برهان را بنا می کنیم. لازم می آید برهانی که بر مقدمات غیر علمیه بنا شده خودش علم نباشد پس باید برهان را باطل کرد زیرا که مفید علم نیست.

این گروه دوم که متلزم به دور می شوند به خاطر این بود که این اشکالات را بر طرف کنند نه بگذارند تسلسل لازم بیاید نه بگذارند برهان، مبتنی بر مقدمات ظنیه بشود و از ارزش بیفتد لذا آمدند و قائل به دور شدند تا این دو اشکال را برطرف کنند. مصنف می فرماید شما از هیچکد ام از این دو اشکال، خلاص نشدید. زیرا وقتی شما با دور می خواهید مشکل را حل کنید برگشت به تسلسل می کند و اگر شما می خواهید رفت و آمد در موضوعات متناهی العدد را قطع کنید باید مقدمه ای را به عنوان اصل موضوع و به عنوان اینکه یک امر ظنّی است بپذیرید و برهانتان را بر همین مقدمات ظنیه بنا کنید پس شما که مبتلا به دور شدید در واقع همان دو اشکالی که گروه اول طرح کردند و ما رد کردیم بر شما وارد است.

ترجمه: اینها نه خلاص شدند از آن امر رکیکی که علم را باطل کرد و نه خلاص شدند از ذهاب الی غیر النهایه «یعنی هر دو اشکال مطرح شده در کلام گروه اول، بر این گروه هم وارد شده پس در این التزامشان موفق نبودند علاوه بر اینکه التزامشان هم باطل بود»

صفحه ۱۲۰ سطر ۱۳ قوله «و لما کانت»

عنوان فصل اول سه چیز بود:

۱ ــ فی معروفیه مبادی البرهان که مبادی برهان باید اعرف از نتیجه باشند. این را گفتیم و دو اشکال در اینجا داشتیم که ذکر کردیم و جواب دادیم.

۲ _ مبادی برهان باید کلی باشند.

۳ _ مبادی برهان باید ضروری باشند.

الان می خواهیم وارد عنوان سوم بشویم یعنی عنوان سوم را در توضیح دادن، دوم قرار می دهیم یعنی می خواهیم ثابت کنیم که ضروریت مبادی برهان شرط است. و در صفحه ۱۲۳ سطر اول می گوید «لان المقدمات البرهانیه» وارد بحث در اعتبار کلیت مبادی برهان می شویم.

الان بحث ما در ضروری بودن مقدمه برهان است.

بیان ضروری بودن مقدمه برهان: مصنف به این صورت وارد بحث می شود و می گوید علم ما که از برهان حاصل می شود علمِ لا یتغیر است زیرا علمِ یقینی است و علم یقینی، لا یتغیر است. سپس می فرماید این علم یقینی از کجا حاصل می شود؟ از مقدماتی که آنها هم یقینی و لا یتغیر باشد، حاصل می شود. اگر مقدمات، یتغیر باشند علمِ حاصل از آنها هم یتغیر می شود و ما گفتیم در برهان باید علمی که لا یتغیر است حاصل شود پس معلوماتی هم که این علم را به ما افاده می کنند باید لا یتغیر باشند. مراد از معلومات همان مبادی برهان هستند.

مراد از اینکه گفته می شود «مبادی برهان باید لا یتغیر باشند» یعنی «مبادی برهان باید ضروری باشند» پس باید مقدمات برهان ضروری باشند. مصنف می فرماید قبل از اینکه ما بیان کنیم که مقدمات برهان ضروری اند خوب است که ضروری را معنا کنیم. بعد از اینکه معنا کردیم باید ببینیم ضروری بودن مقدمات برهان، لازم است یا لازم نیست و اگر لازم است کدام یک از اقسام ضرورتها را لازم دارد؟

توضیح عبارت

«و لما کانت مقدمات البرهان تفید العلم الذی لا یتغیر»

چون مقدمات برهان، علم یقینی به ما افاده می کنند یعنی علمی که تغییر نمی کند.

«و لا یمکن ان یکون معلوم ذلک العلم بحال اخری غیر ما علم به»

اگر علمِ حاصل تغییر نمی کند پس مقدمات این علم هم که همان مبادی برهانند باید تغییر نکنند.

«حال اخری» یعنی حال دیگری غیر از آنچه این معلوم به توسط آن چیز معلوم شده بود یعنی حالِ معلوم هم نباید از بین برود باید معلوم، عماهی علیه باقی بماند.

می فرماید وقتی که ما علمِ حاصل از برهان را لا یتغیر دیدیم یعنی شرط کردیم که لا یتغیر باشد حتما معلومِ بذلک العلم هم باید علم به آن، لا یتغیر باشد. چون مقدمات برهان مفید علمِ لا یتغیرند خودشان هم باید لا یتغیر باشند و الا اگر خودشان لا یتغیر نباشند و تغییر کنند علم لا یتغیر را نمی توانند تولید کنند.

مراد از «معلومِ ذلک العلم» همان مقدمات است. البته می توان مراد از آن را نتیجه هم گرفت ولی اگر نتیجه، ضروری بود مقدمات هم باید ضروری باشند چون علم، متوقف بر این معلوم است اگر علم ما باید ضروری باشد موقوف علیه آن هم باید ضروری باشد و الاـ اگر موقوف علیه تغییر کرد علم هم تغییر می کند و نباشد که علم، تغییر نکند پس موقوف علیه هم باید تغییر نکند.

ص: ۹۳۲

ترجمه: اگر علم، علمِ غیر متغیر است و ممکن نیست که معلوم به این علم هم به حـالِ دیگر باشـد غیر از آنچه که این معلوم به توسـط آن دانسـته شـد «یعنی غیر از این حـالی که به توسط آن حال، این معلوم را دانستیم. بالاخره معلوم را الان با یک حالتی می دانیم مثلا فرض کنید که عالم را به این عنوان که حادث است می شناسـیم. نمی تواند این معلوم، حال دیگری غیر از آنچه که ما می شناسیم داشته باشد».

«غیر ما علم به»: صـفت برای «حال اخری» است و حالتِ تاکیـد پیـدا می کنـد و به این صورت معنا می شود: معلومِ ذلک العلم نمی توانـد غیر از همان حالت معلومه ای که برایش دانستیم داشـته باشد. حالتش را نمی تواند عوض کند همان حالتی که علم ما به آن تعلق گرفته بود باید بماند و این حالت را نمی تواند عوض کند.

نکته: اگر «لا یمکن» عطف بر «لا یتغیر» باشـد عبارت به این صورت معنا می شود: چون مقـدمات برهان مفید علمی هسـتند که تغییر نمی کنـد و علمی که معلومش نمی تواند به حالی باشد غیر از آنچه که شـما بر آن حال یافتید و دانستید. در این صورت اگر عطف بر «لا یتغیر» شود مفاد «فیجب ان تکون» در «لا یمکن» نمی باشـد یعنی اینطور بگوییم که مقـدمات برهان مفیـد علم غیر متغیرند و مفید علمی هستند که معلوم آن علم نمی تواند تغییر کند. این، صحیح است.

ص: ۹۳۳

«فیجب ان تکون مقدمات البرهان ایضا غیر ممکنه التغیر عما هی علیه»

«ایضا»: همانطور که علمِ حاصل از این مقدمات، غیر ممکن التغیر است.

ترجمه: چون مقدمات برهان از یک طرف مفید علم اند و از طرف دیگر، معلوم به این علم نمی تواند تغییر کند و الا نتیجه اش این است که علم، تغییر کند پس واجب است که مقدمات برهان هم اینچنین باشند که تغیر از آنچه که این مقدمات بر آن چیز هستند ممکن نباشد «یعنی مقدمات باید همان چیزی را که داشتند داشته باشند. مقدمات، همان موضوع و محمول است یعنی همین محمولی را که دارد باید داشته باشد و تغییر نکند اگر محمولش مشروط است باید با همان شرط باشد و اگر نسبتش دارای جهت است باید همان باشد».

«و هذا المعنی احد المعانی التی تسمی ضروریه»

مصنف تا اینجا ضرورت مقدمه را شرط نکرد بلکه عدم تغییر را شرط کرد. حال می گوید تغییر نکردن یا به عبارت دیگر مصون از تغییر بودن یکی از معانی ضرورت است پس وقتی می گوییم مقدمه، تغییر نکند معنایش این است که ضروری باشد.

ترجمه: و این معنا« که مصونیت از تغییر است» یکی از معانی است که ضروریت نامیده می شود.

«فلنَعُدَّ الوجوه التی یقال علیها الضروری»

پس می شماریم وجوهی که بر آنها ضروری گفته می شود تا ببینیم این علمِ لا یتغیر و مقدمه ی لا یتغیر را با کدام یک از این اقسام معانی ضروری بتوانیم همراه کنیم. بعداً ۵ قسم می کند که غیر از قسم چهارم همه آنها صحیح است.

ص: ۹۳۴

«و کانّا اومأنا الی ذلک فی بعض ما سلف»

گویا ما اشاره کردیم به این مطلب در بعض حرفهای گذشته خودمان که در باب قضایا بود. در آنجا توضیح دادیم که ضروری به چه معنا است و چند قسم می شود.

«فی بعض ما سلف» مراد باب قضایا است. در کتاب شرح اشارات هم اگر نگاه کنید می بینید در باب قضایا نهج چهارم بحث ضروریه مطرح می شود.

«فنقول»

از اینجا وارد در بحث از اقسام ضرورت و معانی آن می شود. ابتدا ضرورت را در جایی مطرح می کند که موضوع و محمول نیست. سپس وارد جایی می شود که موضوع و محمول باشد و ضرورت را در آنجا مطرح می کند. درجایی که موضوع و محمول نیست، یک شی مثلا ضرورت دارد مثلا وجود خداوند _ تبارک _ ضرورت دارد این، ضرورتِ وجود است. یک شیء دیگر هم هست که ضرورت دارد ولی ضرورتِ عدم دارد مثل شریک الباری که عدمش ضرورت دارد. این دو نوع ضرورت را داریم که هر دو مربوط به شیء واحدند و مربوط به محمول یا نسبت نیستند.

گاهی از اوقات هم ضرورت مربوط به نسبت است قضیه ای داریم که در آن، موضوع و محمول آمده، نسبت این محمول به موضوع را ضرورت می گوییم. ضرورتی که در مفرد مطرح می شود ضرورت فلسفی است. ضرورتی که بین محمول و موضوع مطرح می شود ضرورت منطق است وغرض ما الان بیان ضرورت منطقی است که مربوط به قضیه است نه ضرورت فلسفی که مربوط به یک شیء است که یا ضرورتِ وجود یا ضرورتِ عدم است.

ص: ۹۳۵

توضیح ضرورت فلسفی و ضرورت ازلیه و ضرورت ذاتیه/ بیان اقسام ضرورت و معانی آنها/ بیان ضروری بودن برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا ۹۳/۰۴/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح ضرورت فلسفی و ضرورت ازلیه و ضرورت ذاتیه/ بیان اقسام ضرورت و معانی آنها/ بیان ضروری بودن برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا.

«ان الضروری اما ان یقال بحسب الوجود المطلق بلا شرط»(۱)

در عنوان فصل گفتیم که در سه شرط از شرائط مبادی برهان بحث می کنیم:

۱ _ مبادی برهان باید معروف باشند یعنی اوضح و اعرف از نتیجه باشند تا بتوانند ما را به نتیجه برسانند.

۲ _ مبادی برهان باید کلی باشند.

۳ _ مبادی برهان باید ضروری باشند یعنی حمل محمول بر موضوع به ضرورت باشد نه به امکان.

عنوان اول را بحث کردیم که معروفیت مبادی برهان بود و ثابت کردیم که باید مبادی برهان معروف و اوضح از نتیجه باشند. حال وارد دومین بحث می شویم که عنوان سوم بحث است. و درباره عنوان سوم بعداً وارد می شویم.

مصنف ابتدا ضرورت را توضیح می دهد و مواردی را که ضرورت حاصل اند بیان می کند دو قسم از ضرورت را ذکر می کند که در فلسفه مطرح اند و ۵ قسم ضرورت را مطرح می کند که در منطق مطرح است آن دو قسمی که در فلسفه مطرح اند مقدمةً ذکر می شوند و مورد بحث نیستند و در بحث ما دخالتی ندارند از آن ۵ قسمی که در منطق باید مطرح شود ایشان یک قسم را استثنا می کند و بقیه را می گوید که می توانند در مقدمه ی برهان وجود پیدا کنند فقط قسم چهارم از بین آن ۵ قسم را می گوید در مبدء برهان کافی نیست بلکه در مبدء برهان باید ضرورت را به یکی از ۴ معنای دیگر داشته باشیم پس در اینجا ۷ ضرورت ذکر می شود.

ص: ۹۳۶

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص ۱۲۰، س۱۷، ط ذوی القربی.

ضرورت فلسفی به حمل مربوط نیست یعنی لازم نیست چیزی را بر چیزی حمل کنیم و بگوییم محمول برای موضوع ضرورت دارد خود یک شیء را ملاحظه می کنیم و می بینیم ضرورت دارد به عبارت دیگر ضرورت فلسفی به حسب تصور است و از حمل خالی است اما ضرورت منطقی به حسب تصدیق است و همراه با حمل است. وقتی می گوییم «الانسان حیوان» این، ضرورت منطقی دارد و اینطور می گوییم «الانسان حیوان بالضروره». ولی در فلسفه می گوییم فلان چیز ضروری است یعنی

وجودش ضروری است یا عدمش ضروری است نه اینکه چیزی برای او ضروری است نمی خواهیم محمولی را برای آن ضروری کنیم بلکه خودش را ضروری می کنیم مثلا واجب الوجود ضروری است. شریک الباری ضروری است ولی واجب الوجود، ضروری الوجود است. و شریک الباری، ضروری العدم است.

در جایی که وجودی ضروری باشد ضرورت فلسفی حاصل است و در جایی که عدمی ضروری باشد ضرورت فلسفی حاصل است. پس اگر بگوییم واجب الوجود موجود است بالضروره «لازم نیست حمل کنیم اینکه ما حمل می کنیم برای این است که تصور را بیان کنیم. می گوییم وجود واجب ضروری است و چیزی را حمل نمی کنیم فقط این وجود را متصف به ضرورت می کنیم» یا می گوییم عدم شریک الباری ضروری است در اینجا هم چیزی را حمل نمی کنیم بلکه متصف می کنیم عدم را به ضرورت.

این دو نوع ضرورت، ضرورت فلسفی هستند که در باب تصورمطرح اند نه در باب تصدیق. همراه حمل هم نیستند اگر چه در تبیین این دو، گاهی حمل می کردیم و می گفتیم وجودش ضروری است یا عدمش ضروری است ولی کاری به حمل نداریم و می گوییم این وجود، ضروری است و این عدم، ضروری است بدون اینکه حملی داشته باشیم.

ص: ۹۳۷

این دو قسم از ضرورت، ضرورت فلسفی اند.

نکته: ضرورت در همه جا یک معنا دارد مورد آن فرق می کند در یک جا واردِ در قضیه می شود و در یک جا وارد در مفردات می شود. در منطق، مورد ضرورت، حمل است. در فلسفه، مورد ضرورت، وجود یا عدم است نه حمل.

توضیح عبارت

«ان الضروری اما ان یقال بحسب الوجود المطلق بلا شرط»

مصنف با این عبارت و عبارت «و اما یقال بحسب العدم المطلق» دو قسمِ ضرورت فلسفی را بیان می کند و در خط بعدی با عبارت «و اما ان یقال بحسب وجود حمل ...» ضرورت منطقی را بیان می کند.

ترجمه: ضروری یا گفته می شود به حسب وجود مطلق «مراد از وجود مطلق، همان بلا شرط است. و مراد از بلا شرط یعنی بلا شرط حمل. پس وجود مطلق یعنی وجود خالی وهیچ شرطی کنارش نیست. یعنی خود این وجود ضروری است یا نه؟».

«و هذا الذی لا یمکن البته ان یفرض معدوما فی وقت من الاوقات»

«هذا»: این ضروری که به حسب وجود گفته شود.

«فی وقت من الاوقات»: نه در ازل نه در ابد و نه در غیر ازل و ابد نمی توان هیچ وقت عدم را بر اوعارض کرد حتی در فرض هم نمی توان وارد کرد.

این ضرورتی که به حسب وجود گفته می شود اقتضا می کند که آن وجود از بین نرود و قابل زوال نباشد.

ص: ۹۳۸

ترجمه: این وجود ضروری، وجودی است که ممکن نیست معدوم فرض شود در هیچ وقتی از اوقات. «در هیچ وقتی از اوقات معدوم فرض نمی شود»

دقت کنیدکه مصنف می گوید «ممکن نیست که فرض کنید معدوم است» و نمی گوید «ممکن نیست که معدومش کنید» حتی بالاتر از این، نمی توان فرض انعدام برایش داشته باشید چون اینچنین وجودی که وجود واجب است وقتی تعریف می شود اینطور آن را تعریف می کنیم که مقتضای ذات است و از جایی دریافت نمی شود. بر اینچنین وجودی، عدم عارض نمی شود. نمی توان حتی فرض کرد که عدم بر آن عارض شود و الا آن طور که قرارش داده بودیم قرار داده نمی شود یعنی ما اینطور قرار دادیم که وجودی باشد مقتضای ذات، و از جایی دریافت نشده باشد. اینچنین وجودی که ازلی و ابدی است نمی تواند عدم را قبول کند. فرض عدم بر آن غلط است و الا معلوم می شود این وجودی که شما تصور کردید یک وجود دیگر شد. اینکه الان تصور می کنیم از وجودی که در فلسفه گفته می شود «واجب» وجودی است که عدم بر آن عارض نمی شود فرض عدم هم بر آن نمی شود.

نکته: در فلسفه این سه ماده مطرح است «وجوب» و «امکان» و«امتناع». خود وجود با ماهیت که مقایسه می شود یا ضروری است یا عدمش ضروری است یا هیچکدام ضروری نیست. ضرورت در آنجا همان وجوبی است که برای واجب تعالی ثابت می شود یا ضرورت در آنجا همان انسان است که برای شریک الباری ثابت می شود اصلا پای حمل در میان نیست به محض اینکه حمل کنید ضرورت، ضروری منطقی می شود و لو در فلسفه بکار ببرید مثلا در فلسفه می گوییم «خداوند ــ تبارک ــ عالم است بضرورت الازلیه» اینکه می گوییم «خداوند ــ تبارک ــ عالم است» در آن حمل وجود دارد و لذا ضرورت، ضرورتِ منطقی می شود و لو در فلسفه مطرح شود.

ص: ۹۳۹

«واما ان یقال بحسب العدم المطلق و هو الشی الذی لا یمکن البته ان یفرض موجودا فی وقت من الاوقات»

یا ضروری گفته می شود به حسب عدم مطلق. مراد از عدم مطلق یعنی عدم خالی، بدون اینکه حملی باشد. مراد این نیست که عدم چیزی از چیزی باشد.

خود «عدم»، ضروری است برای موجودی مانند «شریک الباری» و «اجتماع نقیضین» و امثال ذلک.

ترجمه: یا این ضروری به حسب عدم مطلق است و ضروری به این معنا، فرض وجودش محال است نه اینکه خود وجودش محال است. یعنی در هیچ یک از اوقات نمی توان فرض وجودش را کرد چون ادله نمی گذارند چنین وجودی فرض شود. البته اگر شریکی باشد که خود خداوند ــ تبارک ــ آفریده باشد روشن تر است که فرضش باطل است چون شریک باید از همه جهت شریک با خداوند ــ تبارک ــ باشد در حالی که این شریک، مخلوق است در حالی که خداوند ــ تبارک ــ خالق است. گاهی سوال می کنند که خداوند ــ تبارک ــ همه کار می کند آیا ممکن است خداوند ــ تبارک ــ برای خودش شریک بیافریند. اشکالی ندارد و خداوند ــ تبارک ــ می توان همه چیز بیافریند ولی آن چیزی که آفرید شریک نخواهد بود چون چیزی که آفریده می شود مخلوق است و خداوند ــ تبارک ــ مخلوق نیست پس این، شریک خداوند ــ تبارک ــ نیست اگر بخواهیم شریکی برای خداوند ــ تبارک ــ درست کنیم باید او هم مثل خداوند ــ تبارک ــ واجب الوجود باشد و ذاتش اقتضای وجود کند و مخلوق کسی نباشد. دلایل توحید می گوید چنین چیزی امکان ندارد زیرا اگر خداوند ــ تبارک ــ را یافتی نمی توانی حتی شریک برای آن فرض کرد لذا کلمه «یفرض» که در اینجا آمده دقیق است. چون این بحث، بحث فلسفی است وارد آن نمی شوم و الا ـ فرضِ شریک برای خداوند ــ تبارک ــ باطل است نه اینکه وجودش باطل است بلکه فرضش باطل است زیرا وقتی فرض شریک کردیم معلوم می شود که خداوند ــ تبارک ــ را به طور صحیح تصور نکردیم چون اگر خداوند ــ تبارک ــ را به طور صحیح تصور کنیم محال است که برایش شریک تصور کرد. اگر متناقضان را به طور صحیح تصور کنیم محال است حکم به اجتماع متناقضان کنیم و محال است که حکم به ارتفاعشان کنیم. فرض اجتماع و ارتفاع باطل است.

صفحه ۱۲۰ سطر ۱۹ قوله «و اما ان یقال بحسب وجود حمل ما»

مصنف از اینجا وارد ۵ قسم از اقسام ضروری منطقی می شود که در این ۵ قسم، حمل یا سلب الحمل است. در قضیه موجبه، حمل هست و در قضیه سالبه، سلب الحمل است. در هر دو ایشان می فرماید ما می توانیم این ۵ تا ضروری را داشته باشیم.

اقسام ضروری منطقی:

قسم اول: ضرورت ازلیه.

قسم دوم: ضرورت ذاتیه.

قسم سوم: ضرورت وصفیه.

قسم چهارم: ضرورت بشرط المحمول.

قسم پنجم: ضرورت وقتیه.

مصنف همه ضرورت ها را قبول می کند ومی گوید در برهان راه دارد. ضرورت بشرط المحمول که قسم چهارم است را می گوید در برهان راه ندارد چون ضرورت بشرط المحمول در واقع ضرورت نیست.

شما قضیه ممتنع را ممکن است ضرورت بشرط المحمول به آن بدهید. مثل اینکه گفته می شود «الانسان کاتب بالامکان» ولی همین محمول را اگر قید موضوع قرار بدهید و بگویید «الانسان الکاتب، کاتب بالضروره» دیگر قید «بالامکان» نمی آورید. این، ضرورت بشرط المحمول است یعنی اگر محمول را شرط موضوع قرار بدهید جهت قضیه که «امکان» بود تبدیل به «ضرورت» می شود. تا وقتی که موضوع، خالی بود یعنی موضوع، «انسان» بود محمول «کاتب» برایش امکان داشت حال که «کاتب» را شرط موضوع قرار دادید و «انسان بشرط الکتابه» لحاظ کردید در این صورت ضروری می شود چون انسان بشرط الکتابه کاتب بالضروره». ضرورت بشرط المحمول با قضیه ممکنه جمع می شود و در واقع ضرورت نیست بلکه یک نوع برداشتی از قضیه است به این جهت اینچنین ضرورتی در برهان کافی نیست اما ۴ ضرورت دیگر در برهان بکار می روند.

ص: ۹۴۱

توضیح ضرورت ازلیه: یعنی ایجاب یا سلب دائمی باشد دائمی یعنی ازلی و ابدی باشد یعنی از ازل تا ابد ما ایجاب یا سلب کنیم.

اینچنین ضرورت ازلی اختصاص دارد به قضایایی که موضوع آنها خداوند ـ تبارک ـ است و محمولشان وجود خداوند ـ تبارک ـ یا صفتی از صفات او است مثلا می گوییم «الله علیم»، «الله لیس بجسم» که یکی موجبه و یکی سالبه است. در اولی، علم را ازلاً ـ و ابداً برای خداوند ـ تبارک ـ ثابت می کنیم نه در ازل و نه در ابد و نه در بین این دو اجازه انفکاک داده می شود در «الله لیس بجسم» هم سلب جسمیت می کنیم ازلا وابداً. پس در سالبه، سلبش ازلی و ابدی است و در موجبه اثباتش ازلی و ابدی است. اینچنین ضرورتی که نمی توان هیچ وقت او را زائل کرد و با هیچ شرائطی نمی توان او را زائل کرد ضرورت ازلیه می گویند.

توضیح عبارت

«و اما ان یقال بحسب وجود حمل ما او عدمَ حمل ما و هو سلبه و هذا علی انحاء خمسه»

یا به حسب یکی حملی که وجود گرفته یا به حسب عدم حملی.

«عدم حمل ما» را با عبارت «و هو سلبه» توضیح می دهد پس به اینصورت شد که در قضایای موجبه، وجود الحمل ضروری می شود و در قضایای سالبه، سلب الحمل ضروری می شود.

«فیقال اما ان یکون السلب و الایجاب دائما لم یزل و لا یزال کقولنا الباری واحد و الباری لیس بجسم»

ص: ۹۴۲

«السلب و الایجاب» اسم «یکون» و «دائما» خبر است.

از اینجا ورود در بحث از ضرورت ازلیه می کند که حمل یا سلب دائما حاصل است و هیچ وقت قابل از بین رفتن نیست.

«لم یزل و لا یزال» توضیح «دائما» است. یعنی نه در گذشته زائل شده پس ازلی بوده و نه در آینده زائل می شود پس ابدی است.

صفحه ۱۲۱ سطر اول قوله «او یکون»

از اینجا وارد در ضرورت ذاتیه می شود که دومین قسم از ضرورتهای منطق است.

توضیح ضرورت ذاتیه: چیزی را حمل بر چیز دیگر می کنیم یا سلب می کنیم ولی اینچنین می گوییم «نمی گوییم حمل می کنیم مطلقا یا سلب می کنیم مطلقا» مادام الذات. یعنی مادامی که ذاتِ موضوع باقی است این محمول را داراست. در مورد واجب تعالی نگفتیم مادامی که ذاتش باقی است واحد است زیرا می دانیم ذاتش واحد است و نیاز به قید ندارد اما در مورد بقیه می گوییم مادامی که ذاتش باقی است این حکم را دارد مثلا انسان، حیوان ناطق است. انسان وقتی حیوان ناطق است که ذاتش هست از وقتی که این ذات انسان را خداوند ـ تبارك ـ می آفریند تا وقتی که این ذات از بین می رود حیوان ناطق است پس «مادام الذات» محمول را دارد. مادامی که ذات انسان باقی است حیوانیت و ناطقیت برای او هست.

نکته: فرق ضرورت ازلیه و ضرورت ذاتیه: در ضرورت ازلیه، همیشه محمول هست. در ضرورت ذاتیه هم، همیشه محمول هست ولی «همیشه» ای که در ضرورت ازلیه است ازل و ابد است و «همیشه»ای که در ضرورت ذاتی است مادام الذات است.

ص: ۹۴۳

توضیح عبارت

«او یکون السلب و الایجاب لیس دائما علی الاطلاق»

وجود و سلب آنها دائمی نیست بدون قید. بلکه قید می خورد و آن قید، «مادام الذات» است.

این ضرورت، دائم است ولی دائم علی الاطلاق نیست بلکه دائم است ولی مشروط به وجود موضوع و ذات است.

«بل دائما مادام ذات الموضوع موجودا ذاتا»

بلکه سلب و ایجاب دائمی است اما مادامی که ذات موضوع موجود است ذاتاً.

«ذاتاً»: این کلمه را مصنف می آورد در حالی که به نظر می رسد لازم نیست چون گفتیم «مادام ذات الموضوع موجوداً». چرا تعبیر به «ذاتا» می کند؟ جواب این است که این در مقابل «وصفا» است. گاهی می گوییم «مادام ذات الموضوع موجوداً ذاتا این حکم را دارد» اما یکبار می گوییم «مادام ذات الموضوع موجوداً وصفا»

مثلاـ دیوار، ابیض است یعنی صفت بیاض دارد. حال ذاتش اگر باقی باشد ابیض هم هست. اما گاهی ذاتش باقی است ولی ا بیض نیست. در اینجا باید بگوییم ضرورت هست مادامی که این ذات موجود است وصفا و متصفا نه ذاتا. پس در جایی که ضرورت، ضرورت صفتی و وصفی است مادام الذات، ضرورت حاصل نیست چون ممکن است دیوار باشد ولی بیاضیت برایش ضرورت نداشته باشد در آنجا باید بگوییم مادام الوصف یعنی مادامی که این ذات، موجود است وصفا.

«کقولنا کل انسان حیوان بالضروره»

رابطه بین انسانیت و حیوانیت ضروریت است ولی مادامی که انسان، زنده است در اینصورت می گویند انسان، حیوان است. اگر ذات انسان از بین رفت حیوانیت نیست. پس اینطور نیست که به طور کلی حیوانیت علی الاطلاق برای انسان حاصل باشد. بلکه در شرط بقاء ذات برای انسان حاصل است. در شرطی که ذات ا نسان باقی است حیوان هم بر آن حمل می شود.

ص: ۹۴۴

«ای مادام کل انسان و کل موصوف بانه انسان ـ و هو الموضوع ـ موجود الذات فانه یوصف بانه حیوان لا دائما»

این عبارت، توضیح «بالضروره» است. «بانه انسان» متعلق به «موصوف» است «مصنف، ابتدا انسان را مجمل تصور کرد و گفت «کل انسان» سپس مفصّل تصور کرد و گفت «کل موصوف بانه انسان»

نکته: مطلبی در منطق داریم که باید وصفِ عنوانی را در بعضی جاها لحاظ کنیم مثلا انسان یک موجودی است که عنوانش انسان است و این وصف، وصف عنوانی است یعنی به این ذات، عنوان می دهد. این ذات، ذاتی است ولی عنوانش این است که انسان است. این وصفِ عنوانی را در موضوع اخذ می کنند به طوری که با خود این وصفِ عنوانی گویا یک قضیه درست می شود.

الانسان یعنی «الذی هو انسان» که این «الذی هو انسان» خودش یک قضیه می شود. وقتی وصفِ عنوانی را زائل می کنیم در خود موضوع، یک قضیه درست می شود که در منطق به آن عقد الوضع می گویند. یعنی عقد است «عقد به معنای قضیه است» ولی موضوع است. پس موضوع در این گونه موارد خودش یک قضیه می شود. در اینجا اشاره می کند به اینکه «کل موصوف بانه انسان» که تقریبا حالت قضیه دارد.

ترجمه: هر انسانی به تعبیر دیگر، هر شی که موصوف است به «بانه انسان» که همه با هم موضوع قضیه می شوند مادامی که ذاتش موجود است موصوف می شود به اینکه حیوان است نه اینکه دائما موصوف شود به اینکه حیوان است حتی بعد از اینکه انسان مرد.

ص: ۹۴۵

«فان کل انسان یفسد فلا یبقی اتصافه بانه حیوان دائما»

سوال: چرا در این معنایی که کردی قید «لادائما» آوردید؟ این «لا دائما» همان «مادام الذات» را تاکید می کند.

جواب: اگر انسانی فاسد شود حیوان بر اوحمل نمی شود پس نمی توان گفت «کل انسان حیوان دائما».

ترجمه: اگر انسانی فاسد شود دیگر حیوان نیست پس نمی توان گفت انسان، حیوان است دائما. اگر هم گفتیم «حیوان است دائما» زود باید قید بیاوریم که این دوام، مطلق نیست. یعنی «دائما مادام الذات» بگوییم.

نکته: مراد از «یفسد» این است که انسان، وجود و دارائی اش را از دست بدهد یعنی علاقه ای که بین نفس و بدن بود فاسد شود و از بین برود. یا به قول مصنف در کتاب اشارات، بدن بمیرد.

نکته: قید دائما برای این آمده که اینطور نیست که همه انسانها دائما حیوان باشند ولی چون وقتی که از انسانیت می افتد و جماد می شود حیوان نیست.

توضیح ضرورت ازلیه و ضرورت وصفیه و ضرورت بشرط المحمول/ اقسام ضرورت و معانی آنها/ بیان ضروری بودن برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا ۹۳/۰۴/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح ضرورت ازلیه و ضرورت وصفیه و ضرورت بشرط المحمول/ اقسام ضرورت و معانی آنها/ بیان ضروری بودن برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا.

«او یکون لا مادام ذات الموضوع موجودا»(۱)

ص: ۹۴۶

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص ۱۲۱، س۴، ط ذوی القربی.

داشتیم اقسام ضرورت را می شمردیم بعد از اینکه ضرورت فلسفی را که مربوط به باب تصور است توضیح دادیم به ضرورت منطقی پرداختیم که مربوط به تصدیق و حمل است و گفتیم در ضرورت منطقی می گوییم محمول برای موضوع ضرورت دارد و این ضرورت به ۵ قسم تقسیم می شود:

۱ــ ضرورت ازلی.

۲ــ ضرورت ذاتی.

۳ــ ضرورت وصفی «که الان این را می خواهیم بخوانیم».

۴_ ضرورت بشرط محمول.

۵ _ ضرورت وقتیه.

معنای ضرورت ازلیه: اگر محمول برای موضوع ازلا و ابدا وبه تعبیر جامع دائما وجود داشته باشد یا دائما سلب شود گفته می شود که قضیه، ضروریه ی ازلیه است وقتی می گوییم «الباری تعالی واحد» یعنی ازلا و ابدا واحد است به تعبیر جامع دائما واحد است وقتی می گوییم «الله تعالی لیس بجسم» یعنی دائما «چه ازلا و چه ابدا» جسم نیست. در این ضرورت، قیدی نداشت و محمول برای موضوع ازلا ـ و ابدا به طور مطلق ثابت است. نه قید «ما دام ذات الموضوع» داشتیم نه قید «مادام وصف الموضوع» داشتیم نه قید «فی زمان خاص» داریم.

معنای ضرورت ذاتیه: در این ضرورت قید می آوریم به صورت مطلق نمی گفتیم اینطور می گفتیم «محمول برای موضوع ثابت است مادامی که ذات موضوع باقی است». در ضرورت ازلیه قید بقاء ذات را نداشتیم چون ذات، ذات الله بود و احتیاج به قید نداشت بقائش معلوم بود. اما در این قضیه ضروریه ذاتیه قید «مادام الذات» می آوریم.

قسم اول این بود که محمول برای موضوع دائما ضروری است.

قسم دوم این بود که محمول برای موضوع ما دام ذات الموضوع ضروری است.

معنای ضرورت وصفی: محمول برای موضوع ضروری است اما نه دائما و نه مادامی که ذات موضوع باقی است بلکه مادامی که وصف موضوع باقی است در این حالت «مادام ذات الموضوع» هم باید بیاید ولی در تقدیر است وقتی می گوییم این محمول برای موضوع حاصل است مادامی که وصف برای موضوع است وصف اگر موضوع است باید ذات موضوع هم باشد که بتواند وصف را بگیرد پس در ضرورت وصفیه قید ذات هم در تقدیر است یعنی وقتی می گویم «انسان مادامی که کاتب است متحرکٌ الیه است» محمول را برای انسانی قرار می دهیم که کاتب است. باید مادامی که وصف کتابت باشد محمول بر آن حمل شود مادامی که ذات انسان باشد. پس هم باید انسان باقی باشد هم صفت کتابت باید باقی باشد تا تحرک ید که محمول است حاصل شود بنابراین در جای که ضرورت وصفیه داریم مادام الذات را هم در تقدیر داریم و لو به تصریح نمی کنیم. این مطلب روشن است اما مصنف می گوید در اینجا که ما محمولی را بر موضوعی به اعتبار صفتی که آن موضوع دارد حمل می کنیم در آنجا حمل ما لازم نیست دائمی باشد حمل ما لازم نیست مادام الذات باشد بلکه حمل ما فقط مادام الوصف است مثلاـ گفته می شود «کل ابیض فانه مفرق لنور البصر»، «کل ابیض» موضوع است و «مفرق النور البصر» محمول است این محمول برای موضوع ضروری است اما تا چه وقتی ضروری است؟ مادامی که وصف یعنی بیاض حاصل باشد لذا دائما ضروری نیست اگر بیاض را جدا کردید مفرق بودن لنور البصر حاصل نمی شود همچنین مادام ذات الموضوع، تفرق نور بصر ممکن نیست. ذات موضوع را که جسم سفید است رنگی می کنیم و صفت بیاض را می گیریم اما ذات باقی است در اینصورت تفرق نور بصر حاصل نمی شود پس معلوم می شود «مادام الذات» کافی نیست. معلوم می شود که دوام نیست و چون دوام نیست ضرورت، ضرورت از لیه نیست چون مادام الذات را نمی توانیم بیاوریم و اگر بیاوریم کافی نیست پس معلوم می شود که ضرورت ذاتیه هم نیست پس حتما باید ضرورت و صفیه باشد یعنی مادامی که این وصف، حاصل است این محمول به طور ضروری واقع می شود یعنی مادامی که بیاض حاصل است تفرق نور بصر حاصل می شود بالضروره. مادامی که کتابت حاصل است تحرک ید حاصل می شود بالضروره. پس تا اینجا دو مطلب روشن شد که نباید با هم خَلط شوند.

ص: ۹۴۸

مطلب اول: در ضرورت و صفیه «مادام الذات» را در تقدیر می گیریم و اینچنین می گوییم که این محمول بر این موضوع حمل می شود مادامی که این موضوع این صفت را دارد و قهرا اگر این صفت را دارد پس ذاتش هم موجود است پس مادامی که این ذات هست و مادامی که این صفت را دارد این محمول حاصل است دیگر نمی گوییم «مادامی که این ذات هست» وقتی می گوییم «ما ذاتی که این صفت است» معلوم است که ذات وجود دارد که این صفت را قبول کرده است یعنی مادام الذات، در تقدیر است.

مطلب دوم: در ضرورت وصفیه «مادام الذات» کافی نیست. یعنی اینطور نیست که ذات انسان باشد و حرکت ید هم باشد. ذات احتیاج دارد که وصف هم کنارش باشد تا ما بتوانیم این محمول را حمل کنیم یعنی وقتی می توانیم بگوییم انسان متحرك الاصابع است که وصف کتابت هم بیاید. ذات انسان به تنهایی کافی نیست پس «مادام الذات» کافی نیست بلکه «مادام الذات و الوصف» لازم است حال ما وقتی «مادام الوصف» را می گوییم خودمان را از گفتن «مادام الذات» بی نیاز می کنیم نه اینکه واقعا «مادام الذات» نباشد بلکه باید آن را در تقدیر گرفت.

توضیح عبارت

«او یکون لا مادام ذات الموضوع موجودا بل مادام ذاته موصوفا بالمعنی الذی جعل موضوعا معه»

ترجمه: یا این صورت تحقق می گیرد اما نه تا وقتی که ذات موضوع موجود باشد بلکه مادامی که ذات موضوع موصوف باشد «این محمول به طور ضروری برای موضوع حاصل است مادامی که آن موضوع، موصوف باشد» به معنایی که آن معنا موضوع قرار داده شده با آن موضوعی که ذاتش را گفتیم.

ص: ۹۴۹

توجه کنید انسان، موضوع است ولو تعبیر به کاتب کنید یا آن جسم منظور ما است ولو تعبیر به ابیض کنید. بیاض و کتابت که صفت است معنایی است که این ذات را به آن معنا موصوف می کنیم و آن ذات را با این معنا، موضوع قرار می دهیم که موضوع، خود ذات به تنهایی نیست بلکه موضوع، ذات است به علاوه آن معنایی که آن موضوع به این معنا موصوف شده مثلا موضوع، جسم است به علاوه معنای بیاض که از مجموع آن تعبیر به ابیض می کنیم. یا موضوع، انسان است به علاوه معنای کتابت که از مجموع آن تعبیر به کاتب می کنیم. در این صورت می گوییم مادامی که این موصوف به آن معنا «ی کتابت یا بیاض» موجود باشد این محمول هم هست. این، معنای ضروری وصفیه است.

«مثاله: کل ابیض فهو بالضروره ذو لون مفرق للبصر لا دائما لم یزل و لا یزال»

مثال آن این است که هر ابیضی ضرورةً صاحب رنگی است که نور چشم را باز می کند. سیاهی و تاریکی چشم را می بندد یعنی تخم چشم می شود آن دایره سیاهی که در چشم است کوچک می شود اما در وقت روشنایی چشم باز می شود و آن دایره هم بزرگ می شود پس روشنایی یا سفیدی مفرق و باز کننده بصر است اما سیاهی چشم را قبض و جمع می کند حال در اینجا می گوید هر ابیضی بالضروره صاحب رنگی است که آن رنگ چشم را باز می کند حال که صاحب این رنگ است آیا دائما صاحب این رنگ است که ضرورت، ضرورت ازلیه بشود؟ می فرماید «لا دائما لم یزل و لایزال» یعنی نه اینکه دائما این جسمِ صاحب بیاض دارای تفرق بصر باشد. «لم یزل» و «لا یزال» تفسیر برای «دائما» است و «لم یزل» نسبت به گذشته است یعنی از بین نرفته پس ازلی بوده و «لا- یزال» مربوط به آینده است یعنی از بین نمی رود پس ابدی است. هر دو را در کلمه «دائما» جمع می کند. مصنف با این عبارت «لا دائما لم یزل و لایزال» ضرورت از لیه را خارج می کند.

ص: ۹۵۰

«و لا مادام ذات الموصوف بانه ابیض موجودا»

«بانه ابیض» متعلق به «الموصوف» است و «موجودا» خبر برای «مادام» است.

ترجمه اگر ذات موصوف موجود باشد کافی نیست.

«فان بعض الذوات الموصوفه بانها ابیض قد تزول هذه الصفه عنها مع وجودها»

ضمیر «عنها» و «وجودها» به «بعض الذوات» بر می گردد مصنف می خواهد بیان کند که چرا «مادام الذات» کافی نیست؟

بعض ذواتی که موصوفند به اینکه ابیض اند صفت از آنها زائل می شود با وجود ذات «ذات، باقی است و مادام الذات صدق می کند ولی وصف از بین رفته لذا محمول حمل نمی شود یعنی ذات جسم باقی است اما صفت ابیض را از دست داده است و محمول که _ هو ذولون مفرق للبصر_ است مترتب نمی شود پس معلوم می شود که مادام الذات در اینجا کافی نیست».

ترجمه: بعض ذواتی که موصوفند به بیاضیت، این صفت بیاض از آنها زائل می شود با وجود ذات «صفت از بین می رود ولی ذات باقی است»

«و یزول ایضا مایلزم هذه الصفه و هو ذو لون مفرق للبصر»

وقتی این صفت بیاض، زائل شد آن که حمل بر بیاض می شود هم زائل می شود.

ترجمه: آن که لازم این صفت «یعنی لازم بیاضیت» است زائل می شود «اگر بیاض را از این جسم گرفتیم صفت را گرفتیم اما ذات را باقی گذاشتیم با وجود این می بینیم محمول، حمل نمی شود از اینجا می فهمیم که محمول، مادام وصف الموضوع می آید نه مادام ذات الموضوع».

ص: ۹۵۱

«بل مادام الذات موصوفه بانها ابیض فانها تکون لا محاله موصوفه بانها ذات لون مفرق للبصر»

این عبارت را بایـد به این صورت خوانـد «لا دائما و لا مادام ذات بل ما دامت الذات موصوفه» یعنی «بل» این جمله را عطف بر آن دو جمله قبلی می کند. امکان دارد که مصنف این عبارت را جمله مستانفه بگیرد و ربطی به جمله قبل نداشته باشد و لفظ «فانها تکون لا محاله» که در سطر ۹ آمده خبر برای «مادام الذات...» شود.

ترجمه: مـادامی که ذات موصـوف به ابیض است این ذات موصـوف، موصوف می شود به اینکه صـاحب لونی است که مفرق بصر است «اما اگر صفت بیاضیت را از او گرفتید، این لون را ندارد»

صفحه ۱۲۱ سطر ۹ قوله «او تکون»

از اینجا وارد قسم چهارم از اقسام ضرورت می شود که به آن ضرورت بشرط المحمول می گوییم.

توضـیح ضـرورت بشرط المحمول: روشی که در ضرورت بشرط المحمول انجام می دهیم این است که محمول را قید و شرط برای موضوع قرار می دهیم و می گوییم بـا این قیـدی که برای موضوع آوردیم محمول را برای موضوع حمل می کنیم. ما این عبارت را داشتیم «الانسان کاتب» که «کاتب»، محمول است همین محمول را شـرط برای موضوع که انسان است قرار می دهیم می گـوییم «الانسـان الکـاتب» سـپس محمـول را کـه خـود «کـاتب» اسـت می آوریـم و می گـوییم «الانسـان الکـاتب، کـاتب بالضـروره» وقتی قیـد «کاتب» در موضوع آورده می شود یعنی همان محمول را در موضوع قیـد قرار می دهیم حمل محمول بر چنین موضوعی که خود محمول را دارد ضروری می شود.

ص: ۹۵۲

تا اینجا معلوم شد که ضرورت بشرط المحمول چگونه ساخته می شود یعنی محمول را قید و شرط و صفت برای موضوع قرار می دهیم سپس موضوعِ مقید، محمول را به ضرورت می گیرد در حالی که این موضوع وقتی مقید نبود محمول را به مکان گرفته بودند نه به ضرورت.

توضیح عبارت

«او تکون الضروره فیه بشرط مادام المحمول موجودا»

یا ضرورتی که در این حمل هست ضرورت بشرط «مادام المحمول موجودا» است «یعنی مادامی که محمول، موجود برای موضوع است ضرورت حاصل است»

«و هذا یصح فی کل وجود و فی کل نحو من الضروره مما سبق ذکره و مایجیء بعد»

جای این ضرورت بشرط المحمول در کجاست؟ مصنف می فرماید جای آن در تمام قضایا است هم قضایایی که ممکنه هستند هم حتی قضایایی که ضروریه هستند به یکی از چهار قسم دیگر، مثلا در مثل «کل انسان حیوان بالضروره» که ضرورت ذاتیه بود گفتیم «مادامی که ذات انسان موجود است حیوان است» حال به این صورت بگوییم «الانسان الحیوان حیوان بالضروره» این مثال، مثال برای ضرورت بشرط المحمول شد ولی در اینجا، هم ضرورت بشرط المحمول است هم ضرورت ذاتیه است و گاهی اگر اصطکاکی بین آنها پیش بیاید ضرورت ذاتیه مقدم می شود و ضرورت بشرط المحمول، ضرورت ضعیفی است

ترجمه: این ضرورت بشرط المحمول، در هر وجود و هر قضیه ای صحیح است و همچنین در هر یک از ضرورتهایی که ذکر شدند «که ۴ تا بودند» این ضرورت حاصل است.

ص: ۹۵۳

نکته: بیان کردیم که هم در خود قضیه که قید ضرورت ندارد شما می توانید ضرورت بشرط المحمول درست کنید هم در قضیه ای که قید ضرورت است می توانید ضرورت بشرط المحمول درست الان در این مثالی که ما زدیم، ضرورتِ ذاتیه بود «کل انسان حیوان» می توانیم ضرورت بشرط المحمول درست کنیم و بگوییم «هر انسانی که حیوان است حیوان است».

«فان کل موجود ضروری الوجود او غیر ضروری الوجود فانه مادام موجودا فلا یمکن الا یکون موجودا بشرط مادام موجودا»

هو موجودی چه ضروری الوجود باشد چه غیر ضروری الوجود «مصنف می خواهد بیان کند در قضایان ضروریه می توانیم برای هر موجودی، ضرورت بشرط المحمول درست کنیم» مادامی که موجود است ممکن نیست «و محال امت» که موجود نباشد با داشتنِ شرطِ «مادام موجودا».

اگر شرط «مادام موجودا» در موضوع بیاید نمی توانیم بگوییم محمول نمی آید بلکه محمول، ضرورتا باید بیاید مثلا فرض کنید که محمول، موجود است و می گوییم «الانسان الموجود موجود» مصنف هم همین را محمول گرفته و فرموده «وجود» اگر بخواهد شرط شود و گفته شود «الانسان الموجود» غیر ممکن است که شما نتوانید موجود را بر آن حمل کنید اگر قید «الموجود» را در موضوع بردید حتما «موجود» را بر چنین موضوعی حمل خواهید کرد.

«و لکن انما یفرد هذا القسم فیما لا یکون لمحموله ضروره اذا رفع هذا الشرط البته»

«هذا الشرط»: یعنی «شرط محمول».

مصنف می گوید جاهایی داشتیم که ضرورت بشرط المحمول با بقیه ضرورتها جمع می شدند و مثال برای آن زدیم به جایی که ضرورت ذاتیه با ضرورت بشرط المحمول جمع می شود مصنف می فرماید در یک جایی ضرورت بشرط المحمول تنها است و از بقیه ضرورتها جدا می شود و آن در جایی است که وقتی ضرورت بشرط المحمول را بردارید رابطه بین موضوع و محمول، ضروری نباشد بلکه ممکن باشد مثلا فرض کنید که بگوییم «الانسان کاتب» یا «الانسان قاعد» رابطه بین قیام یا کتابت وزید، رابطه ی ضروری نیست رابطه ی امکانی است در چنین جایی اگر ضرورت بشرط المحمول درست کنید ضرورت بشرط المحمول هست اما بقیه ضرورت ها نیست ترجمه: این قسم «ضرورت بشرط المحمول» جدا می باشد اگر محمولِ چنین قضیه ای برای موضوع، ضرورت دیگری نداشته باشد و این شرط «شرط محمول» برداشته شود در اینصورت دیده می شود که محمول هیچ ضرورتی ندارد و می توان محمول را برداشت.

ص: ۹۵۴

«کقولنا کل انسان فانه قاعد بالضروره مادام قاعدا و لا نقول قاعد بالضروره و نسکت»

اگر قید «مادام» را بردارید و بگویید «کل انسان فانه قاعد بالضروره» و ساکت شوید غلط است ولی وقتی قید باشد با قید، مناسب است.

«فماده الجهه من الضروریات ممکنه لکل من الموضوع و فی کل وقت و بهذا تفارق الاقسام الاخری»

جهت این قضیه«ای که ضرورت بشرط المحمول دارد» ضرورت است و ماده«اش یعنی رابطه واقعی موضوع و محمولش» ضرورت نیست. این شرطی که اضافه می کنیم قضیه را ضروری می کند اگر شرط را اضافه نکنیم و ماده ی خود قضیه را ملاحظه کنیم ضرورت در آن نیست بر خلاف باقی ضرورتها که ماده قضیه آنها ضرورت دارد. در ضرورت ذاتیه خود این قضیه، ماده اش ضرورت دارد. اما در قضیه ای که ضرورت بشرط المحمول دارد خود ماده ضرورت ندارد با قید و وصف و شرطی که ما کردیم ضرورت درست شده پس ماده قضیه در ضرورت بشرط المحمول خالی از ضرورت است و در باقی ضرورتها ماده قضیه، دارای ضرورت است و این، فرق بین ضرورت بشرط المحمول با بقیه ضرورتها است.

ترجمه: این قسم از ضروریات، ماده اش ممکن است و به همین بیان، این ضرورت بشرط المحمول با اقسام دیگر مفارقت می کند. «در ضرورت بشرط المحمول را شرط را بردارید ضرورت برداشته می شود اما در بقیه قضایا ضرورت برداشته نمی شود و ضرورت، باقی است.

«ممکنه لکل من الموضوع و فی کل وقت»: مصنف این قید را می آورد چون قضایایی که مقدمه ی برهان می شوند علاوه بر اعرف بودن و ضروری بودن باید کلی هم باشند. مراد از کلی، کل افراد نیست بله ممکن است در بعضی جاها، کل افراد کافی باشد ما در اینجا کل افراد کافی نیست. در اینجا کل افراد در کل ازمان مراد است معنای کلی در باب برهان همین است که کل افراد در کل ازمان باشد مثلاـ باید بگوییم «کل انسان حیوان» یعنی هر فرد فرد انسان، حیوان است و در همه زمانها هم حیوان است در اینجا برای اینکه قید «کلیه» را بیاورد گفته «لکل من الموضوع و فی کل وقت» اینچنین کلیتی باید باشد تا مقدمه برهان این شرط سوم را هم داشته باشد.

ص: ۹۵۵

توضیح ضرورت وقتیه/ اقسام ضرورت و معانی آنها/ بیان ضروری بودن برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا ۹۳/۰۴/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح ضرورت وقتیه/ اقسام ضرورت و معانی آنها/ بیان ضروری بودن برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ فن خامس/ برهان شفا.

«او تکون الضروره متعلقه بشرط وقت کائن لا محاله»(۱)

بحث در اقسام ضرورت منطقی داشتیم و گفتیم ضرورت منطقی ۵ قسم است:

۱ــ ضرروت ازلیه.

۲ــ ضرورت ذاتیه.

۳ــ ضرورت وصفیه.

۴ــ ضرورت بشرط المحمول.

۵ــ ضرورت وقتیه.

۴ مورد را خواندیم. الان وارد قسم پنجم می شوم ضرورت وقتیه است.

سوال: نسبت بین ضرورت ذاتی و ضرورت وصفی چیست؟

جواب: می دانید که ما نسبت اربع را همیشه باید بین کلیات در نظر بگیریم نه بین جزئیات. اگر کسی از ما بپرسد زید و عمر چه نسبتی دارند می گوییم هیچ نسبتی ندارند چون جزئی اند. و الا اگر سوال کند که انسان با حیوان چه نسبتی دارد مثلا می گویند عموم و خصوص مطلق است چون هر دو کلی اند یا انسان با شجر، تباین دارند. حال در اینجا هم نباید بگوییم در فلان قضیه که ضرورت ذاتی دارد با فلان قضیه که ضرورت وصفی دارد چه نسبتی است؟ باید به طور کلی ملاحظه کرد و گفت ضرورت وصفی با ضرورت ذاتی چه نسبتی دارد. هیچ وقت نسبت بین دو قضیه را نمی سنجیم بلکه نسبت بین کلی ها را می سنجیم حتما مراد سائل همین بود ه که نسبت بین دو کلی گفته شود که چه نسبتی است؟ اگر ملاحظه کنیم که این دو، دو قسم برای یک مقسم هستند. ضرورت ذاتی، یک قسم است و ضرورت وصفی قسم دیگر است مقسم آنها که «ضرورت» است مشترک می باشد. اگر این را توجه کنیم، با آن قانونی که می گوید اقسام، قسیم یکدیگرند اگر چه قِسمِ مقسم اند معلوم می شود که بین این قسم و آن قسم رابطه تساوی و عموم و خصوص مطلق و عموم و خصوص من وجه نیست. شاید بتوان ادعا کرد که تباین هست. به طور کلی خود آن عنوان با این عنوان تباین دارند و مثل دو ماهیت می مانند که با هم تباین دارند سپس مصادیق را جستجو می کنیم. تا ببینیم جایی که ضرورت ذاتی صدق کرد آیا ضرورت وصفی می تواند صدق کند یا

نه؟ و بالعکس نگاه می کنیم می بینیم صدق ضرورت ذاتی هیچ وقت زمینه را برای صدق ضرورت وصفی فراهم نمی کند. زمینه را هم مسدود نمی کند. ضرورت ذاتی، مطلبی است و ضرورت وصفی مطلب دیگری است. ممکن است هر دو کنار هم اتفاق بیفتند و جمع شوند مثلاـ محمول را با ذات موضوع می سنجیم می بینیم ضرورت دارد. با وصف می سنجیم می بینیم ضرورت دارد یا ندارد؟ این دو سنجش است و دو ضرورت درست می کند اینطور نیست که بگوییم هرجا ضرورت ذاتی بود ضرورت وصفی است یا بالعکس. نه تساوی و نه عموم و خصوص مطلق نه و عموم و خصوص من وجه می توان درست کرد. بستگی دارد که ببینم وصف چیست و موضوع و محمول چیست؟ محمول یکبار به لحاظ ذاتِ موضوع ضروری می شود و یک بار به لحاظ وصف ضروری می شود و یکبار به لحاظ هر دو ضروری می شود. ما نمی توانیم از خود این عنوان که ضرورت ذاتی است بدست بیاوریم که ضرورت وصفی ممکن است یا نیست اصلا نسبت سنجی در اینجا معنا ندارد. در اینجا باید گفت ضرورت، ضرورت ذاتی است اگر محمول با ذات موضوع ارتباط لاینفک داشته باشد. یا ضرورت، ضرورت وصفی است اگر محمول با وصفِ موضوع، ارتباط لاینفک داشته باشد. حال گاهی ممکن است هر دو با هم در کنار یکدیگر اتفاق بیفتند. گاهی هم ممکن است یکی اتفاق بیفتد و گاهی هم ممکن است هیچکدام اتفاق نیفتد. در اینجا نسبت سنجی به آن صورت که مد نظر شما است پیدا نمی شود بله می توان گفت که قابل اجتماع هستند یا نه؟ جواب می دهیم که بله قابل اجتماع هستند. ممکن است در یک قضیه ای هم ضرورت وصفیه و هم ضروری ذاتیه داشته باشید ولی ضرورت وصفیه از یک سنخ است و ضرورت ذاتیه از سنخ دیگر است و این دو هیچ وقت با هم مقایسه نمی شوند چون باید مصادیق را نگاه کرد که اگر مصادیق یکی عام و یکی خاص بود عموم و خصوص مطلق می گوییم. پس این دو، قِسمِ هم هستند ولی قِسمی هستند که می توانند در یک قضیه جمع بشوند. حال ممکن است شما سوال کنید که دو قَسیم، دو ضد می شوند چگونه می شود که در یک جامع شوند؟ جواب این است که حیثیت فرق می کند به حیثیت اینکه این محمول با ذات، رابطه ی لاـ ینفک دارد ضرورت ذاتی می شود و به حیثیت اینکه با صفت، رابطه لا ینفک دارد ضرورت وصفی می شود و چون حیثیت ها دو تا است لذا دو ضد در یک جا جمع نشدند بلکه در دو جا جمع شدند

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص۱۲۱، س۱۵، ط ذوی القربی.

توضیح ضرورت وقتیه: محمول برای موضوع ضرورت داشته باشد در وقت خاصی اما در اوقات دیگر این محمول از آن موضوع جدا شود. مثلا محمول «منکسف» است و موضوع «قمر» است می گوییم «القمر منکسف» قمر بالضروره منکسف است اما در وقتی که قمر در سایه زمین وارد می شود در اینصورت «منکسف» محمول ضروری برای قمر می شود این انکساف نه با ذاتِ قمر رابطه ی لزومی و ضروری دارد و نه با وصف قمر رابطه ی لزومی و ضروری دارد بلکه با حالتی که در وقت خاص برای قمر اتفاق می افتد رابطه ی ضروری و لزومی دارد. یعنی «منکسف» لاینفک از قمر است به شرطی که قمر در سایه زمین وارد شود. اما در وقتهای دیگر، هم می تواند از ذات قمر منفک شود هم از وصف قمر منفک شود مثلا وصف قمر، بزرگی و نورانی بودن است.

اینچنین ضرورتی را ضرورت وقتیه می گوییم که ضرورت محمول برای موضوع فی وقت خاص است.

نکته: ضرورت بشرط المحمول که قسم چهارم است و جلسه قبل خواندیم چگونه درست می شود؟

اگر موضوع را مقید به محمول کنید ضرورت بشرط المحمول درست می شود ولی نحوه ی مقید کردن مختلف است گاهی به صورت شرط می آید گاهی به صورت وصف می آید گاهی به صورت «مادام» می آید. مثلاـ گفته می شود «الانسان الکاتب کاتب بالضروره» در این مثال، «ضرورت» از طریق وصف آمد. «الانسان اذا کان کاتبا کاتب بالضروره» در این مثال، «ضرورت» از طریق شرط آمد. «الانسان مادام کاتبا کاتب بالضروره» در این مثال، «ضرورت» از ناحیه وقت آمد. همه اینها ضرورت بشرط المحمول درست می کنند این یک قانونی است که در ضرورت بشرط المحمول وجود دارد اما سوال این است که در ضرورت وقتیه چه کار می کنیم؟ می گوییم «القمر مادام منخسفا منحسف» یعنی در ضرورت وقتیه هم، قید «مادام» آورده می شود و به موضوع چسبیده می شود «می توان به هر سه صورت در ضرورت بشرط المحمول گفت یعنی گفت: «قمر مادامی که منخسف است منخسف است» و «قمری که منخسف است منخسف است» و «قمر به شرط اینکه منخسف است منخسف است» و «قمر در زمانی که در سایه زمین است منخسف است». همه اینها را می توان گفت. و می توان این را هم گفت «القمر مادام منخسفا منخسف» در این صورت ضرورت وقتیه همان ضرورت بشرط المحمول شد. شما در قضیه ضروریه وقتیه قید «مادام» می آورید و این قید را بعد از محمول می آورید و می گویید «القمر منخسف بالضروره مادام منخسفا» حال این قید را به موضوع بچسبانید و قبل از محمول بیاورید در اینصورت، ضرورت بشرط المحمول می شود. پس چه فرقی بین ضرورت وقتیه و ضرورت بشرط المحمول است؟ لذا بعضی قسم پنجم را به قسم چهارم ملحق کردند. مصنف می خواهد از این مساله جواب دهد.

ص: ۹۵۷

جواب مصنف: در ضرورت وقتیه شما ضرورت را در وقت خاص دارید. در ضرورت بشرط المحمول اگر شرطِ محمول نکردید، ضرورت بشرط المحمول ندارید واگر شرط محمول کرده باشید ضرورت فی تمام الاوقات دارید. یعنی در تمام اوقاتی که این شرط هست. در ضرورت وقتیه، ضرورت فی وقتٍ خاص است نه فی مطلق الاوقات. پس فرق در «وقت» است. با این بیانی که مصنف می کند هنوز به نظر می رسد که آن گوینده جای توهم داشته ولی جواب مصنف تقریبا جواب دقیقی است.

توضیح عبارت

«اوتکون الضروره متعلقهً بشرط وقتٍ»

ضرورت، متعلق است به شرط وقت نه به شرط محمول.

«کائن لامحاله»

«لا محاله»، مفادِ «ضروره» است.

ترجمه: وقتی است که ضرورهً حاصل است و چون ضرورهً حاصل است محمول را هم برای موضوع ضروری می کند در این صورت بالضروره حاصل می شود. محمول هم که مخصوص آن وقت است بالضروره برای موضوع ثابت می شود.

«لا بشرط وضع او حمل»

نه به شرط اینکه ذات موضوع را نگاه کنید یا به شرط اینکه محمول را ضمیمه کنید. یعنی از قبیلِ قبلی ها نیست. در قبل، ذات موضوع یا وصف آن را نگاه می کردید. در بشرط المحمول، محمول رانگاه می کردید. با این شرائط، ضرورت حاصل بود. اما در اینجا با این شرائط، ضرورت حاصل نیست بلکه وقت را که نگاه کنید می بینید ضرورت هست کاری به موضوع و محمول ندارید.

«مثل قولنا ان القمر ینکسف باضروره ای وقت ما»

ص: ۹۵۸

نسخه صحیح «ای فی وقت ما» است.

«ینکسف بالضروره» یعنی در یک وقت خاصی انکسافش حتمی می شود و انکساف را نمی توان از او جدا کرد.

نکته در مورد کلمه «وقت مّا»: هر جا کلمه «ما» می آید به اینصورت که حالت تنوین و تشدید می گیرد و کانّه با کلمه قبلش مرکب می شود. در همه جا می گویند این «ما»، «ما» ی ابهامی است و وقتی می خواهند معنا کنند می گویند «در یک وقت معینی». یعنی هم از لفظ «ابهام» و هم از لفظ «معین» استفاده می کنند. «وقت»، معین است اما نه اینکه معینِ شخصی باشد بلکه معیّنی که می تواند امسال باشد یا سال بعد باشد یعنی در یک وقتِ کسوفی، حال کسوفِ امسال باشد یا سال دیگر باشد. ولی بالاخره وقتِ معینی است نه اینکه در هر وقتی شد، اینطور نیست که ماه در هر وقتی بگیرد بلکه در یک وقت معینی می گیرد که وقت ورود ماه در سایه زمین است ولی این وقت معین، لازم نیست این شخص خاص باشد می تواند شخص دیگری باشد پس معینی است که مبهم است اما نه ابهام خالص.

«و بعض الشجر یَنتَثِر ورقُه بالضروره و یُوَرِّقُ فی الربیع بالضروره»

مصنف مثال دیگر می زند. «فی الربیع» ضرورت وقتیه درست می کند و لازم نیست «وقت ما» بگوید.

«ینتثر» به دو صورت معنی می شود:

۱ ــ پهن شدن. که این در فصل بهار اتفاق می افتد چون هم درخت برگ می کند و هم برگش پهن می شود.

۲ _ پراکنده و ریختن برگ. که این در فصل پاییز است. لذا باید اینگونه باشد «وبعض الشجر ینتثر ورقه فی الخریف بالضروره و یورق فی الربیع بالضروره»

اما چون لفظ «فی الخریف» در عبارت کتاب نیامده «فینتثر» را به معنای اول می گیریم تا لفظ «فی الربیع» قید برای هر دو باشد.

ترجمه: برخی درختها اینگونه اند که در ربیع برگ می کنند و این حتمی است و برگ آنها پهن می شود و این هم حتمی است. چرا «بعض الشجر» گفته چون مثلاـ درخت پرتغال اینطور نیست که فقط در بهار برگ کند یا درخت کاج و سرو دائما برگ دارند و اینطور نیست که فقط در بهار، برگ داشته باشند.

«و قوم حسبوا ان هذا القسم هو الذی قبله»

قومی گمان کردند که این قسم یعنی ضرورت وقتیه همان قسم قبل یعنی ضرورت بشرط المحمول است و قسم پنجم به حساب نیاوردند.

«لان القمر ینکسف بالضروره مادام منکسفا»

دلیل این گروه این است که «مادام منکسفا» قید موضوع است و می تواند به صورت وصف یا به صورت شرط یا به صورت «مادام» باشد.

وقتی قید موضوع شد، محمول برای موضوع ضروری می شود ولی از قسمِ ضرورت بشرط المحمول می شود.

«و لیس کذلک»

مصنف می فرماید این قول درست نیست.

«بل هذا قِسمٌ علی حِدَه»

این قسم پنجم، قسم جدایی است. در نسخه کتاب نوشته «علی حِدَه» در حالی که ظاهرا در اینگونه موارد «علی حَدّه» باید باشد. یعنی این قسم، قسمی است با حدّ و مرزی که دارد. لازمه این مرز داشتن، جدا شدن است لذا به معنای «قسم جدا» معنا می کنیم.

ص: ۹۶۰

«و ان کان یصح علیه شرط ذلک القسم کما یصح فی سائر الاقسام السالفه»

مصنف می فرماید این قسم پنجم، قسم پنجم است و لو می توان ضرورت بشرط المحمول را هم در آن آورد یعنی می توان با ضرورت بشرط المحمول جمع کرد. ضرورت بشرط المحمول، ضرورتی است که با بقیه ضرورتها جمع می شود یعنی شما در انسان می توانید بگویید «الانسان الحیوان حیوان بالضروره» در «الابیض مفرق لنور البصر» می توانید بگویید «ابیضی که مفرق نور بصر است مفرق نور بصر است». در عین اینکه ضرورت ذاتی و ضرورت وصفی دارد می توان ضرورت بشرط المحمول را هم کنارش آورد در اینجا هم همینطور است چون ضرورت، ضرورت وقتیه است اگر ضرورتِ بشرط المحمول نیاید خودش، ضرورت دارد ولی ضرورت فی وقتٍ خاص دارد شما می توانید در کنار این ضرورت وقتیه، ضرورت بشرط المحمول را هم بیاورید ولی با ضرورت بشرط المحمول یکی نیست.

ترجمه: و لو اینکه بر این قسم پنجم صحیح است قسم چهارم را شرط کنید و قسم چهارم را با شرط، تحقق بدهید چنانکه در سائر اقسامی که برای ضرورت گذشت می توانید این کار را بکنید «یعنی می توانید در عین اینکه ضرورت، ذاتی یا وصفی است با ضرورت بشرط المحمول جمع کنید. پس جمع شدن ضرورت بشرط المحمول با تمام ضرورتها ممکن است تنها با ضرورت وقتیه جمع نمی شود بلکه با تمام ضرورتها جمع می شود ولی توجه داشته باشید که ضرورت بشرط المحمول و ضرورت وقتیه، یکی نیست اگر چه قابل اجتماع هستند.

«و ذلک لان هذا القسم له وقت ضروری لایمکن الا یکون فیه»

«لا یکون» تامه است.

«ذلک»: اینکه گفتیم «و لیس کذلک بل هذا قسم علی حده» مصنف با لفظ «ذلک» نمی خواهد بیان کند «و ان کان یصح علیه شرط» چون این روشن است یعنی جمع کردن ضرورت بشرط المحمول با بقیه ضرورتها روشن است. عبارت «وذلک» می خواهد بیان کند که چرا قول این گوینده باطل است و چرا یک قسم جداگانه است.

ترجمه: این قسم پنجم برایش وقتی حتمی است که ممکن نیست این قسم در آن وقت تحقق پیدا نکند «یعنی وقتی آن وقت می آید چه شما شرط را بیاورید چه نیاورید ضرورت حاصل می شود ممکن نیست در آن وقت، ضرورت حاصل نشود و محمول از موضوع منفک بشود»

«و القسم الذی قبله لیس له وقت ضروری»

اما قسمی که قبل است وقتِ ضروری ندارد یا اینکه شما شرط را می آورید در این صورت ضرورت، در کلّ اوقات محقق می شود یا شرط را نمی آورید که در این صورت، ضرورت محقّق نمی شود.

«بل ضرورته اشتراط وجود نفسه و اشتراط وجود نفسه صالح فی کل وقت»

ضرورت قسم قبلی که قسم چهارم است. به این است که وجود خود محمول را شرط کنید. و اشتراط وجود خود محمول صالح در هر وقت است پس ضرورت در ضرورت بشرط المحمول، فی کلِ وقتٍ است در حالی که ضرورت در ضرورت وقتیه، فی وقتٍ خاص است. و «فی کل وقت» با «فی وقت خاص» فرق دارد پس ضرورت بشرط المحمول با ضرورت وقتیه فرق دارد. اگر چه این دو قابل اجتماع هستند.

ص: ۹۶۲

«و هذا القسم فی وقته ضروری الوجود لا لانه موجود و بشرط وجوده فقط بل علی الاطلاق»

مصنف دوباره تکرار می کند و می گوید این قسم پنجم که ضرورت وقتیه است در وقت خودش، ضروری الوجود است. نه اینکه چون محمول، موجود است و شرط وجودش می شود فقط، بلکه علی الاطلاق است «یعنی چه شرطِ وجود بکنی چه شرط وجود نکنی وقتی آن وقت خاص را ملاحظه کنی ضرورت هست»

«علی الاطلاق»: چه محمول را شرط موضوع قرار بدهی چه محمول را شرط موضوع قرار ندهی. از این جهت به طورمطلق، ضرورت هست. در ضرورت بشرط المحمول، وقتی ضرورت است که محمول را شرط قرار می دهید اما در اینجا ضرورت است ولی علی الاطلاق است یعنی چه محمول را شرط قرار دهید چه قرار ندهید ولی باید ملاحظه کنید که فی وقت خاص باشد. اگر فی وقت خاص حاصل شد چه محمول را قید و شرط قرار دهید برای موضوع چه قرار ندهید می بینید ضرورت هست. بر خلاف ضرورت بشرط المحمول که اگر شرط قرار دادید ضرورت می آید و اگر شرط قرار ندادید ضرورت نمی آید.

«و هو فی ذلک الوقت لا یمکن الایکون»

«هو»: قسم پنجم که ضرورت وقتیه است.

ترجمه: این قسم پنجم که ضرورت وقتیه است در این وقتی که وقت خاص است ممکن نیست که تحقق پیدا نکند.

«و لیس انکساف القمر وقت انکسافه کقعود زید وقت قعوده»

این عبارت را نباید سر خط بنویسد باید دنباله قبل می نوشت «انکساف القمر وقت انکسافه» اسم «لیس» است و «کقعود زید وقت قعوده» خبر «لیس» است. مصنف از اینگونه عبارات زیاد می آورد.

ص: ۹۶۳

ترجمه: انکساف قمر وقت انکسافش که موضوع برای ضرورت وصفیه است مثل قعود زید وقت قعودش نیست که موضوع برای ضرورت بشرط المحمول است. شما در قعود وقت قعودش اگر شرط نیاورید، ضرورت درست نمی کنید با اینکه وقت قعود است یعنی زید، قعود پیدا کرده و وقت قعودش هم هست اما اگر قید و شرط نیاورید ضرورت درست نمی شود با اینکه وقت، وقت است. اما در قمر اینگونه نیست زیرا در وقت انکساف، قید بیاورید یا نیاورید ضرورت درست می شود. در وقت انکسافِ قمر، ضرورتِ انکساف هست.در وقت قعود زید، ضرورت قعود نیست مگر شما قعود را قید قرار بدهید در حالی که لازم نیست انکساف را قید قرار بدهید.

پس در هر دو مثال «انکساف وقعود»، «وقت» می آید ولی در «وقت انکسافه»، ضرورت می آید و در «وقت قعود»، ضرورت نمی آید. در «وقت انکسافه» بدون شرط، ضرورت می آید و در «وقت قعود» تا شرط نکنید ضرورت نمی آید.

«ولا نحتاج الی ان نطول الکلام فی هذا فان المقدار الذی قلناه واضح»

لازم نیست بحث را طولانی کنیم. مقداری که گفتیم کافی است.

نکته: در یک جا از کتاب طبیعات شفا تذکر دادم که یکی از نویسندگان «مراد محمد علی فروغی است که بخشی از کتاب شفا را ترجمه کرده» نوشته مصنف در آنجا مطلب را ۱۰ بار تکرار کرده. در اینجا هم مصنف می گوید زیادتر طول نمی دهم یعنی نمی گذارم به ۱۰ بار برسد و الا باز هم مطلب را طولانی کرد و چند بار تکرار کرد.

ص: ۹۶۴

مصنف مطالب را سخت می نویسد ولی کامل توضیح می دهد و چیزی را جا نمی اندازد.

صفحه ۱۲۲ سطر ۳ «و القسم الرابع لا یدخل فی انتاج»

تا اینجا مصنف ۵ قسم از ضرورت را که در منطق مطرح است گفت.

دو قسم از ضرورت در فلسفه مطرح بود و آنها را از بحث بیرون کرد.

حال مصنف می خواهد بررسی کند که در مقدمات برهان کدام یک از این اقسام ضرورت به کارمی آیند؟ مصنف می فرماید در برهان، ۴ قسم ضرورت بکارمی آید. قسم چهار که ضرورت بشرط المحمول است ارزشی ندارد یعنی ما که گفتیم مقدمات برهان باید ضروری باشند منظور ما از ضروری بودن یا ضرورت ازلی یا ضرورت ذاتی یا ضرورت وصفی یا ضرورت وقتی است.

ضرورت بشرط المحمول را در برهان، اعتبار نمی کنیم. اینکه می گوییم «اعتبار نمی کنیم» به معنای این نیست که اگر آوردیم مقدمه ی ما، مقدمه برهان نمی شود اگر آورده شود مزاحم و مانع نیست ولی لازم نیست آورده شود. همین اندازه که یکی از ضرورتهای ۴ گانه دیگر باشد کافی است حال اگر خواستید ضرورت ذاتیه را با ضرورت بشرط المحمول جمع کنید اشکالی ندارد ولی اگر فقط ضرورت ذاتیه آورده شود هم اشکال ندارد.

عبارت مصنف به این صورت که معنا می کنیم معنا می شود: آیا اگر مقدمات، ضروری بودند این ضرورت، به نتیجه هم سرایت می کند یا نمی کند؟

ص: ۹۶۵

برهان چرا مفیـد یقین است؟ برای اینکه نتیجه ای که در اختیار ما می گـذارد لا یتغیر است لـذا مفیـد یقین است. اگر نتیجه ای که در اختیـار مـا قرار می گیرد تغییر کنـد ما برهان نخواهیم داشت لـذا قبلا گفتیم که برهان را در جزئیات راه نمی دهیم چون جزئیات تغییر می کننـد و وقتی تغییر کردند یقین از ما گرفته می شود لذا می گوییم نتیجه باید ضـروری باشد و وقتی ضـروری بود، لا یتغیر می شود و مفید یقین می گردد.

پس ما بایـد در نتیجه، ضـرورت را داشـته باشـیم اما کـدام ضـرورت است که می توانـد از مقـدمتین به نتیجه سـرایت کنند؟ ۴ ضرورتِ ازلی، ذاتی، وصـفی و وقتی است که می تواننـد به نتیجه سـرایت کننـد چون اینهـا ضـرورتهای بـذاتها هسـتند یعنی با شرط، درست نمی شوند اینطور نیستند که اگر شـرط کردیم بیایند و اگر شـرط نکردیم نباشـند. اما ضرورت بشرط المحمول، صغری را که مشـتمل بر شـرط است ضروری می کند و کبری را که مشتمل بر شرط است ضروری می کند اگر نتیجه، مشتمل بر شـرط نشـد ضـرورتی که در مقـدمتین بود به نـتیجه سـرایت نمی کنـد. خود نتیجه را بایـد به طور مسـتقل، مشـروط کنیـد تا ضرورت بشـرط المحمول درست شود. تا وقتی نتیجه را مشروط نمی کنید ضرورت از مقدمتین به نتیجه سرایت نمی کند. پس اگر مقدمتین، ضرورت بشرط المحمول داشته باشند کافی نیست.

مصـنف می گویـد قسم چهارم در انتاج نتایـج برهانیه دخالت ندارد. نتایج برهانیه باید ضـروریه ی بذاتها باشـند یعنی خودشان ضروری بشونـد و لو این ضـرورت را با سـرایت گرفته باشـند. قسم چهارم نمی توانـد این کار را بکنـد یعنی نمی توانـد نتایجه ضروریه ی بـذاتها درست کنـد بلکه اگر مقدمات، ممکنِ اکثری باشـند ولو شـما با شـرط آنها را ضـروری کرده باشـید نتیجه، ممکنِ اکثری خواهـد بود مگر اینکه در نتیجه، شـرط را بیاوریـد که در اینصورت از قیـاس و برهـان اسـتفاده نشـده و خودتـان اِعمال کردیـد زیرا از شـرطی که کردید درست شد. در صورتی یقین از برهان درست می شود که برهان، نتیجه را غیر متغیر و ضروری کنـد. اما در این شـرطی که شـما کردیـد نتیجه را ضـروری کردید نه اینکه قیاس این کار را کرده باشد پس در برهان حتما باید در مقدمات برهان یکی از چهارم قسم ضرورت را داشته باشد و قِسمِ ضرورت بشرط المحمول کافی نیست.

ص: ۹۶۶

توضیح عبارت

«و القسم الرابع لا یدخل فی انتاج النتائج البرهانیه الضروریه بذاتها»

نتایج برهانیه ضروری اند و بذاتها ضروری اند.

«بذاتها» : یعنی نه اینکه با شرط ضروری کرده باشیم بلکه ذاتا بدون احتیاج به شرط، ضروری اند در این صورت آن ضرورتِ قسم چهارم که ضرورت بشرط المحمول است در اینگونه نتایج برهانیه دخالت ندارد و نمی تواند ضرورتِ بشرط المحمولی که در صغری و کبری است نتیجه را بذاتها ضروری کند بله نتیجه دوباره می تواند با شرط خودش ضروری شود.

«بل ان کانت من مواد ممکنه اکثریه صَلُحت ان تنتج نتائج امکانیه اکثریه»

ضمیر «ان کانت» را به «مقدمات» یا «قسم رابع» بر می گردانیم.

ترجمه: بلکه اگر مقدمات از مواد ممکنه ی اکثریه حاصل شده باشند ولو شما با شرط محمول آن را ضروری کرده باشید این مقدمات صلاحیت دارند که نتیجه بدهند نتایج امکانیه ی اکثریه را نه اینکه نتیجه بدهد ضروریه ی بذاتها را. و ما در نتایج برهان، ضروریه بذاتها را لازم داریم.

اگر مواد شما، ممکنِ اکثری باشند مثلا موضوع، بالامکان محمول را داشته باشد ولی اکثرا داشته باشد یعنی موارد استثنا هم داشته باشد در اینصورت صغری و کبرای اینگونه ای نتیجه ی اینگونه ای خواهد داد و نتیجه ضروری نخواهد داد. و وقتی نتیجه ی اینگونه ای بدهند تغییر در آن راه پیدا می کند و یقین در آن منتفی می شود و به درد برهان نمی خورد مگر اینکه شما بخواهید نتیجه امکانی از برهان بگیرید که این را قبلا گفتیم.

ص: ۹۶۷

«اما سائر الانحاء فتُستَعمَل فی البرهان ان کانت محمولاتها ذاتیه و سنفصل الذاتی بعد»

اما سایر انحاء ضرورت، در برهان بکار می روند اگر محمولاتِ این مقدمات ذاتی باشند.

تا اینجا سه شرط در مورد مقدمات برهان گفتیم:

۱ _ باید اعرف باشد.

۲ _ باید ضروری باشد.

۳ _ باید کلیت باشد که این را بعدا می گوییم.

اما درباره اینکه باید محمول، ذاتی موضوع باشد بحثی نکردیم این هم یکی از شرایط است. مصنف می فرماید این را بعدا خواهیم گفت. مراد از ذاتی، ذاتی باب ایساغوجیِ تنها نیست بلکه ذاتی باب برهان است یعنی محمول باید ذاتیِ موضوعِ باشد نه این معنا که جنس موضوع یا فصل موضوع باشد. اشکال ندارد که جنس و فصل باشد ولی مازاد بر این هم می تواند باشد. یعنی ذاتی باب برهان اعم از ذاتی باب ایساغوجی است. ذاتی باب ایساغوجی فقط جنس و فصل را شامل می شود اما ذاتی باب برهان، بیش از این را هم شامل می شود. بعدا می خواهیم گفت که مقدمات برهان، باید ذاتی هم باشند.

حال مصنف می گوید سایر انحاء ضرورت در مقدمات برهان بکار می آید پس مقدمات برهان باید ضروریه باشند علاوه بر اینکه باید ذاتیه باشندو لذا می گوید «ان کانت محمولاتها ذاتیه» و چون می بیند تا الان ذاتی را توضیح نداده لذا می گوید «وسنفصّل الذاتی بعد» یعنی بعداً ذاتی را توضیح می دهم.

ص: ۹۶۸

«و لكن كل نحو يفيد نتيجةً مثل نفسه»

سپس مصنف به مطلبی اشاره می کند و آن این است که اگر مقدمات برهانمان، ضرورت ذاتی داشتند آیا نتیجه ممکن است ضرورت وقتی بگیرد؟ می فرماید خیر. همان نحو ضرورتی که در مقدمات داریم همان نحو ضرورت را در نتیجه خواهیم داشت. اگر مقدمات ما دارای ضرورت ذاتی باشند نتیجه هم دارای ضروری ذاتی است و اگر مقدمات ما دارای ضرورت وصفی باشند نتیجه هم دارای ضرورت وصفی است تا آخر.

ترجمه: هر یک از انحاء چهار گانه ضرورت، مثل خودشان را نتیجه می دهند.

«وانما صلحت ان تدخل فی البرهان لانها تصلح ان تفید الیقین»

ضمیر «صلحت» و «لانها» به «سائر الانحاء» بر می گردد.

چرا ما در مقدمات برهان و بالتبع در نتیجه برهان بدنبال ضرورت هستیم؟ چون ضرورت، تغییر را اجازه نمی دهد و وقتی تغییر، اجازه پیدا نکرد ما یقین پیدا می کنیم. شیء وقتی متغیر شد ما یقین پیدا نمی کنیم چون تنزلزل در اعتقاد ما به وجود می آید. وقتی یقین حاصل می شود که شیء تغییر نکند و وقتی تغییر نمی کند که ضروری باشد. پس وقتی یقین حاصل می شود که ضرورت باشد چون ما در مقدمات و نتیجه برهان احتیاج به یقین داریم لذا ضرورت را شرط می کنیم.

ترجمه: این ۴ قسم دیگر از ضرورت صلاحیت دارند که داخل در برهان شوند چون آن۴ قسم ضرورت، صلاحیت دارند که مفید یقین باشند «اما ضرورت بشرط المحمول، صلاحیت ندارد. هر وقت این شرط را بیاوری عدم تغییر است و هر وقت شرط را برداری تغییر هست»

«و انما صلحت لا ن تفید الیقین لان کل واحده منها فهی من الجهه التی صار بها ضروریا ممتنع التغیر»

چرا این ۴ قسم صلاحیت دارند که مفید یقین باشند؟ چون هر یک از این ۴ قسم، ممتنع التغیر است.

«من الجهه التی صار بها ضروریا»: یعنی اگر به لحاظ ذات، ضروری شده به لحاظ ذات، ممتنع التغیر است و اگر به لحاظ وصف ضروری شده به لحاظ وصف، ممتنع التغیر است و اگر به لحاظ وقت ضروری شده به لحاظ وقت، ممتنع التغیر است اگر مطلقا، ضروری شده که ضرورت ازلیه است مطلقا ممتنع التغیر است.

ترجمه: هر یک از این انحاء ضرورت از جهتی که به آن جهت، ضروری است «یعنی از جهت ذات یا از جهت وصف یا از جهت وقت یا از جهت اطلاق» از همان جهت ممتنع التغیر است «یعنی مفید یقین است»

«فما یلزمه من النتیجه ممتنع التغیر»

«فمایلزمه»: آن چیزی که لازم برهان می باشد که مراد نتیجه است چون برهان به صغری و کبری می گویند.

ترجمه: آنکه لازم برهان می باشد که عبارت از نتیجه است ممتنع التغیر می شود. و اگر ممتنع التغیر شد مفید یقین می شود و ما چون در برهان افاده یقین را لازم داریم لذا عدم تغیر را لازم داریم و چون عدم تغیر را لازم داریم لذا ضرورت را لازم داریم و چون این ۴ قسم می توانند ضرورتی را که مورد احتیاج ما است تامین کنند این ۴ قسم را در برهان راه دادیم و قسم دیگر که ضروری بشرط المجمول است نمی تواند غرض ما را تامین کند لذا آن را راه ندادیم.

ص: ۹۷۰

این خلاصه بحثی بود که مصنف درباره شرط ضروری بودن مقدمات برهان گفت.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



